3.21.90

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

PT 937 .Z35 1882
Zahn, Theodor, 1838-1933.
Cyprian von Antiochien und
die deutsche Faustsage

Shelf ..... Number .....

B. WESTERMANN & Co
NEW-YORK
812 BROADWAY

Cyprian von Antiochien

und

die deutsche Fauſtſage.

Von

Theodor Zahn.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1882.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Inhalt.

I. Faust und Cyprian S. 1—20.

Göthe's Faust und Calderon's wunderthätiger Magus S. 1. Analyse des letzteren S. 3. Die Aehnlichkeit der beiden Dramen weist auf Stammverwandtschaft der Sagen S. 8. Die Sage von Simon Magus S. 11, von Theophilus S. 13, von Cyprianus S 15. Ueber die poetische Bearbeitung dieser Legende durch Eudocia S. 16, über die bisher publicirten prosaischen Texte S. 18.

II. Die Legenden von Cyprianus und Justina in deutscher Uebersetzung S. 21—72.

I. Geschichte des heiligen Cyprianus und der heiligen Justina S. 21. II. Die Buße des heiligen Cyprianus S. 30. III. Martyrium des heiligen Bischofs Cyprianus und der heiligen Jungfrau Justina S. 63.

III. Literarische und geschichtliche Untersuchung der drei Bücher S. 73—109.

Buch I und II haben nicht den gleichen Verfasser S. 73. Buch II setzt eine andere epische Darstellung voraus S. 76. Bestätigung der inneren Kritik durch die äußere S. 79. Verhältnis von B. I und III S. 82. Cyprian von Antiochien und Cyprian von Karthago S. 84. Optatus S. 85. Die Rede Gregor's von Nazianz auf Cyprian S. 86. Deren Verhältnis zu B. II S. 79, zu B. I und III S. 90. Fell's Hypothese über den Kern der Sage S. 93. Kirchliche Feier Cyprian's im Orient und im Occident S. 95. Ursprüngliche Unabhängigkeit der orientalischen Sage von der Geschichte des karthagischen Bischofs S. 99. Aus dem Leben des Macedonius S. 102. Entstehungszeit der Cyprianslegende S. 104. Ob sie einen geschichtlichen Kern hat S. 108.

IV. Der ideelle Gehalt der Legende in seiner geschichtlichen Entwicklung S. 110—135.

Justina und Thekla S. 110. Thekla und Paulus S. 112. Cyprian nicht Simon Magus, weder der samaritanische, noch der cyprische S. 115, sondern „Magus-Philosophus" wie Jamblichus und seine Schüler S. 116 (vgl. S. 104 f.). Der Bund mit dem Teufel S. 117. Die Rettung des Teufelsknechts S. 119. Glaube und Symbol S. 121. Calderon's Umgestaltung der Legende S. 122. Seine Quellen S. 123. Spätere Fictionen unter Cyprian's Namen S. 127. Nachbildungen in anderen Legenden: Marina S. 128, Maria von Antiochien S. 129. Der Diener des Proterius S. 131. Theophilus S. 132. Die Faustsage S. 133. Göthe's scheinbare Rückkehr zur altkirchlichen Sage S. 134.

V. Der griechische Text des I. Buchs von Cyprian und Justina zum ersten Mal herausgegeben S. 136—153.

Cyprian von Antiochien.

Ein holder Born, in welchem ich habe,
Ist Ueberlieferung, ist Gnade.

Göthe.

I. Faust und Cyprian.

Unter den Vorläufern von Göthe's Faust pflegt seit langer Zeit Calderon's „Wunderthätiger Magus" genannt zu werden. Im Vergleich mit Göthe's unvergleichlicher Dichtung und im Gegensatz zu derselben hat man dies spanische Drama den katholischen [1]) oder auch den spanischen [2]) Faust genannt. Ich bezweifele, daß durch eins dieser Attribute der wesentliche Unterschied der beiden Schöpfungen auch nur angedeutet sei. Es ist mindestens fraglich, ob Göthe's Faust in seinen Grundgedanken den eigenthümlichen Geist gerade des deutschen Volks zum Ausdruck gebracht hat; und es ist noch viel zweifelhafter, ob er seinem Kern nach protestantisch gedacht ist. Die unfraglich protestantische Haltung und deutsche Denkart der Faustlegende, welcher Göthe seinen Stoff entlehnte, ist doch wohl nur eine Tracht, welche die Gestalten dieser Sage darum an sich tragen, weil sie in einer Erzählung vorkommen, welche in Deutschland im Jahrhundert der Reformation entstanden ist. Die Gestalten selbst, d. h. die in der Faustsage verkörperten und personificirten Ideen, sind viel älter als die Reformation; und es spricht nicht gerade für einen ausgeprägt nationalen Charakter derselben, daß das älteste Faustbuch vom J. 1587 gleich in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen im Ausland sehr großen Anklang und durch französische, englische, holländische Uebersetzungen dort rasch eine starke

---

1) K. Rosenkranz, Ueber Calderon's Tragödie vom wunderthätigen Magus. Ein Beitrag zum Verständniß der Faustischen Fabel (Neue Aufl. 1836) S. 9. Auch M. Carrière in Westermann's Monatsh. Bd. 40 (1876) S. 429 betont Calderon's Katholicismus mehr, als sein Thema (Calderon's w. Magus und Göthe's Faust) nahelegte.

2) J. J. van Osterzee, Der spanische Faust, eine christlich-literarische Skizze in der Allgem. conserv. Monatsschr., 1880, S. 120—138.

Verbreitung fand [1]). Auch ist es nicht Deutschland, sondern England gewesen, wo gleich damals die Faustsage ein bedeutendes Talent, Marlowe, zu künstlerischer Bearbeitung reizte. Mit dem Spanischen aber und mit dem Katholischen in Calderon's Drama möchte es sich nicht anders verhalten, als mit dem Deutschen und dem Protestantischen in unserem Faust. L. Schmidt [2]) hat in Bezug auf den Magus und andere verwandte Gestalten Calderon's die Frage gestellt: „Sollte in der leisen Sympathie für den nach Wahrheit ringenden Zweifel, die hierin sich ausspricht und wohl kaum in etwas Nationalem wurzelt, nicht ein Berührungspunkt seines inneren Fühlens mit der deutschen Geistesart liegen, der es vielleicht mit erklären kann, daß er trotz der Fremdartigkeit seiner Form und seiner Gedankenwelt gerade unter uns Boden gefunden hat?" Daß der hervorgehobene Charakterzug nicht spanisch sei, wird gewiß seine Richtigkeit haben. Aber die auf diese Voraussetzung gegründete Frage darf man schwerlich bejahen. Muß denn das, was am Spanier nicht spanisch ist, darum etwas Deutsches sein, weil es auch bei Deutschen sich findet oder von Deutschen gewürdigt wird? Halten wir Faust und den „Wunderthätigen Magus" neben einander, so tritt uns jedenfalls viel deutlicher als irgend ein nationaler oder confessioneller Gegensatz der des Kirchlichen und des Weltlichen, des Christlichen und des Humanistischen entgegen. Dieser Gegensatz aber scheidet nicht nur Calderon von Göthe, sondern ebensosehr die Volkssage, aus welcher Göthe schöpfte, von dessen Kunstwerk. Darin aber, daß man den „Wunderthätigen Magus" überhaupt einen Faust genannt hat, spricht sich die richtige Erkenntnis von einer höchst bedeutsamen Verwandtschaft aus. Keine tiefer gehende Vergleichung wird mit dem Urtheil des letzten Herausgebers des spanischen Textes abschließen, daß die ganze Aehnlichkeit auf die Dazwischenkunft eines Dämons und den Pact, welchen dieser mit dem Helden der Dichtung schließt, hinauslaufe [3]).

---

1) Vgl. W. Creizenach, Versuch einer Gesch. des Volksschauspiels vom Doctor Faust (1878) S. 40 ff.

2) In der Vorrede zu Fr. W Val. Schmidt, Die Schauspiele Calderon's dargestellt und erläutert (1857) p. XXXI.

3) El mágico prodigioso, comedia famosa de Don Pedro Calderon de la Barca, publié d'après le manuscrit original par A. Morel-Fatio, Heilbronn 1877 p. XLIX. Ich muß mich mit der Uebersetzung von J. D.

Der Held des Calderon'schen Dramas ist Cyprianus, ein heidnischer Philosoph zu Antiochien. Am Tage eines glänzenden Götter- und Volksfestes begibt er sich in die ländliche Stille und schickt auch die beiden Famuli, welche ihm seine Bücher nachgetragen haben, fort, um einsam den höchsten Problemen nachzusinnen. Eine Stelle des Plinius, die ihn schon tausendfach gemartert, schlägt er noch einmal auf, ob's ihm endlich gelinge, den Gott zu finden, von dem es dort heißt:

Gott ist eine höchste Güte,
Wesen durch sich selbst vorhanden,
Ist allwissend, ist allmächtig [1]).

Da tritt in der Tracht eines vornehmen Reisenden, der sich von seiner Gesellschaft verirrt und den Weg zur Großstadt verloren hat, ein Dämon an ihn heran und beginnt mit ihm eine philosophische Unterhaltung über jenes Problem, das den Philosophen beschäftigt hatte. Der Dämon zeigt sich über den mythologischen Volksglauben erhaben, wie Cyprian es ist, aber sein Versuch, nach Abstreifung dieser angeblichen Erfindungen profaner Dichter die Wahrheit des Polytheismus und die Göttlichkeit der Orakel festzuhalten, scheitert an der ernsten Dialektik, mit deren Hülfe Cyprian bereits bis an die Pforte christlicher Gotteserkenntnis gelangt. Aergerlich über diesen Misserfolg bricht der Dämon ab und beschließt, den ernsten Forscher dadurch von der ihm verhaßten Wahrheit abzuwenden, daß er Liebe zu einem schönen Weibe in ihm erregt. In die christliche Jungfrau Justina soll er sich verlieben, welche schon früher durch ihren Entschluß, ehelos zu bleiben, den Zorn des Teufels erregt hat. An beiden zugleich will der Dämon sich rächen.

Gries (Schauspiele von Calderon übersetzt Bd. 2 [Berlin 1816] S. 227 ff.) begnügen, über welche Morel-Fatio a. a. O. p. LXXIV urtheilt, daß sie trotz ihrer versificirten Form vollkommen treu sei und von tiefer Kenntnis des Spanischen zeuge.

1) Gries S. 240. Es kann keine andere Stelle gemeint sein, als Plin. hist. natur. II, 7: Quisquis est deus, si modo est alius (nämlich als die Sonne), et quacumque in parte, totus est sensus, totus visus, totus auditus, totus animae, totus animi, totus sui. Vgl. Fr. V. Schmidt a. a. O. S. 439. Die poetische Freiheit der Wiedergabe erscheint im spanischen Text etwas geringer als in der deutschen Uebersetzung. Aber den Gedanken Gottes als der höchsten Güte hat Calderon selbst dem Plinius angedichtet.

Zwei edle Jünglinge, welche sich vergeblich um Justina's Liebe bewerben und darüber zum Zweikampf gekommen sind, lassen sich durch die ernste Einrede Cyprian's bewegen, statt dessen durch seine Vermittlung die Entscheidung der Jungfrau selbst einzuholen. Aber sowie Cyprian Justina erblickt, ist er durch ihre entzückende Erscheinung dermaßen verwirrt, daß er seinen Auftrag nicht ausrichten kann, ohne zugleich seine eigene Liebe zu bekennen. Während jene beiden Bewerber, durch teuflischen Spuck getäuscht, an Justina's unbefleckter Ehre zweifeln und bereits anfangen, sich von ihr abzuwenden, hat die Magie der Schönheit aus dem gelehrten Philosophen einen liebenden Cavalier mit Federhut und Degen gemacht. Unter dem lustigen Kleid trägt er eine Liebe, welche durch eifersüchtige Nebengedanken und durch die Sprödigkeit Justina's rasch zu qualvoller Leidenschaft gesteigert wird. Dadurch ist er reif für einen neuen Angriff des Dämons. Dieser erscheint dem Cyprian während eines schrecklichen Orkans, den er selbst hervorgerufen hat, als schiffbrüchiger Fremdling, welcher zuerst Mitleid, dann in Folge einer phantastischen Erzählung seiner früheren Erlebnisse [1]) sowie durch die Behauptung, daß er in unbeschränktem Besitz magischer Kunst stehe, Freundschaft und gastliche Aufnahme bei Cyprian findet. Es währt nicht lange, so gesteht Cyprian seinem dämonischen Gesellen, daß hoffnungslose Liebe zu einem Weibe ihn elend gemacht habe. Er bezeugt dem Dämon, welcher ihm noch immer ein geheimnisvoller Fremdling ist, was er früher schon zu sich selbst gesagt hat: er wäre bereit, einem Geist der Tiefe seine Seele zu verkaufen, um Justina zu gewinnen, wenn nicht auch dies ein thörichter Gedanke der Verzweiflung wäre. Aber der Dämon faßt ihn beim Wort; und da Cyprian zweifelt, ob jener ihm halten könne, was er verspricht, gibt der Dämon ihm Proben seiner Macht, indem er einen Berg seinen Standort verändern läßt und dann im Schooß des sich aufthuenden Berges ihm das Bild der schlummernden Justina zeigt. Wie Cyprian sich dem Trugbild nähern will, schließt sich der Berg, und der Dämon fordert von Cyprian eine schriftliche Verpflichtung, ehe er ihn ans Ziel seiner Wünsche führe. Da ritzt Cyprian seinen Arm mit dem Dolch und schreibt nicht ohne heimliches Grauen mit seinem eigenen Blut auf sein Taschentuch, daß seine ewige Seele

1) Es ist eine allegorische Darstellung der Geschichte des Teufels nach biblisch-kirchlicher Anschauung.

dem gehören solle, der ihn die Kunst lehre, Justina zu gewinnen. Er selbst nämlich muß diese Kunst lernen; die Liebe eines Weibes kann auch der Teufel nur dem zuwenden, welchen er die Kunst gelehrt hat, sie zu erwerben. Der Liebhaber muß also Magier werden. Damit nimmt die Entwicklung den scheinbar abgerissenen Faden ihres Anfangs wieder auf.

Es ist keineswegs nur die Leidenschaft der Liebe, zu deren Befriedigung Cyprian sich der Magie ergibt. Es schmeichelt ihm auch die Hoffnung, durch geheimnisvolle Kunst der Dinge Meister zu werden [1]). Wißbegier erfüllt ihn jetzt wie ehedem, da er mit den Mitteln abstracten Denkens „den Urgrund von den Gründen allen" zu ergründen suchte. Aber er strebt jetzt nach einem Wissen, welches zugleich ein Können, nach einer Erkenntnis der Dinge, welche Macht über dieselben ist, und nach einem Wissen und Können, welches zugleich Genuß ist. Er ist nicht mehr der demüthige Forscher der ersten Zeit, und es ist auch nicht mehr der reine Gedanke „Gott" der Kern, welchen er aus der Hülle der Welt herauszuschälen sich abmüht, sondern Justina, „dieses Weibes Götterpracht", ist ihm die Perle, welche zu gewinnen er seine Seele verlieren will.

Ein Jahr lang soll der Unterricht in der Magie dauern, welchen Cyprian von dem Dämon in einer Höhle empfängt. Nach Ablauf desselben tritt Cyprian, ohne seinen Meister darum zu fragen, im Hochgefühl seiner Macht über alle Creatur ans Tageslicht. Er hat seinen Meister erreicht und glaubt seiner Beihülfe nicht mehr zu bedürfen. Aber der Dämon weiß es besser. Justina's Herz muß gewonnen werden, und das vermag doch der Zauberer an sich nicht, sondern nur die unsichtbaren Geister der Versuchung. Diese seine Diener schickt der Teufel

---

1) Gries S. 346 f.:

Trefflich! Wißbegier und Liebe
Haben zwiefach mich bereichert;
Denn Justina wird nun mein,
Und als neuen Wissens Meister
Werd' ich sein der Erde Staunen.....
Hat mein Scharfsinn solchen Lehrer
Meine Liebe solchen Meister,
Dann wird ewig auf der Welt
Magus Cyprianus sein.

in Justina's Gemach, daß sie ihr in verlockendem Gesang der Liebe Glück vorspiegeln. Auf alle Selbstgespräche, worin die Jungfrau sich über vordem unbekannte Gefühle klar zu werden und ihrer sich zu erwehren sucht, antwortet der Geisterchor immer nur „Liebe, Liebe". Aber wie liebliche Bilder auch ihre Phantasie umgaukeln, und wie unschuldig die im ganzen Bereich der Natur waltende Macht der Liebe ihr sich darstellt, sie bleibt Herrin ihres Willens, und dieser Wille will von Liebe nichts wissen. Dadurch ist sie auch gegen den Teufel gewappnet, als dieser selbst nun in ihr Zimmer eindringt und zuerst mit lockenden Worten zu Cyprian sie einlädt, dann mit Gewalt sie zu entführen sucht. Wie sie ausruft: „Mein Schutz ruht auf Gott allein", kann der Dämon sie nicht mehr festhalten und geht racheschnaubend von dannen. Von Fiebergluth durchschauert und noch ungewiß, ob Alles nur ein Traum oder wirkliches Erlebnis gewesen, geht Justina zur Kirche, um im Gebete Ruhe und Friede zu finden.

Inzwischen hat sich Cyprian im Walde vergeblich abgemüht, durch Zaubersprüche Justina herbeizurufen. Als er, fast schon verzagend, noch einmal sie ruft, zeigt sich ihm eine Gestalt mit Justina's Zügen, ein Blendwerk des Dämons, der nur in dieser trügerischen Form sein Versprechen zu erfüllen weiß. Da Cyprian auf den Zuruf der vermeintlichen Justina nur verwirrte Worte stammelt, wendet sie sich von ihm ab und flieht, mit dem Mantel das Gesicht verhüllend, in die nahe Gebirgsschlucht. Er eilt ihr nach, ergreift sie und schleppt sie zurück. Aber wie er ihr freudetrunken den Mantel vom Gesicht reißt, sieht er, daß er eine Leiche in seinen Armen hält. Er hört noch die Worte:

Also, Cyprianus, geht
Aller Glanz der Welt zu Grunde,

und die Erscheinung ist verschwunden. Der Dämon hat das Spiel verloren. Er erbietet sich zwar zu neuen Versuchen; aber Cyprian ist durch die grauenhafte Enttäuschung geheilt. Er fordert seine Handschrift zurück, da der Dämon sein Wort nicht gehalten. Vergeblich sucht dieser mit sophistischen Gründen dem zu widersprechen; widerstrebend und zitternd muß er endlich bekennen, daß es der Christengott gewesen, welcher Justina zur Siegerin gemacht habe, ein Gott, an welchem Cyprian nun alle Züge jener plinianischen Beschreibung des göttlichen Wesens erfahrungsmäßig wiederfindet. Als der Dämon ihm trotzdem seine Hand-

schrift verweigert, und Cyprian vergeblich mit dem Degen nach ihm stößt, hört er nun erst aus dessen eigenem Munde:

Satan ist's, dem du gehuldigt!

Daß er darum für immer ein Sclave Satans sei, gibt Cyprian nicht zu, und die Ahnung, daß der Gott Justina's auch ihn erretten könne, verdrängt vorübergehende Selbstmordgedanken. Der dialektische Kampf, in welchem der Teufel ihm zu beweisen sucht, daß er vom Gott der Christen nur Strafe zu erwarten habe, geht über in ein körperliches Ringen; aber in dem Augenblick, wo Satan den Magier zu erwürgen im Begriff steht, rettet diesen der Ruf:

Großer Gott der Christen, höre,
Wie in meiner Angst ich rufe.

Cyprian ist gerettet, aber er sucht und findet mehr als das leibliche Leben. Es ist inzwischen in Antiochien eine Christenverfolgung ausgebrochen. Die Häscher des Statthalters haben die zum Gottesdienst versammelte Christengemeinde verhaftet, darunter auch Justina. Gerade diese zu verderben sieht sich der Statthalter besonders dadurch veranlaßt, daß sein Sohn einer jener abgewiesenen Freier Justina's war und durch ihr angeblich heuchlerisches Gebahren zu unordentlichem Wesen verführt sein soll. Während der Gerichtsverhandlung tritt Cyprian ein, der inzwischen durch einen frommen Greis die christliche Taufe empfangen hat. Er drängt sich zum Martyrium, denn erst das um des Glaubens willen vergossene Blut kann den mit Blut geschriebenen Contract mit der Hölle tilgen. Nach seiner Rede vor dem Statthalter sinkt er ohnmächtig zu Boden, und als er erwacht, findet er im selben Raum mit sich die gefangene Justina. Nun ist diese es, welche den reumüthigen und noch immer an Gottes Gnade zweifelnden Cyprian aufrichtet und zu todesfreudigem Glauben erhebt. Auf seine Werbungen hatte sie früher einmal geantwortet:

Daß ich nicht euch lieben kann,
Cyprianus, als im Tode;

und schon damals hatte er diesen Worten ahnungsvoll eine günstige Deutung gegeben. Nun sagt Justina:

Ich versprach dir Lieb' im Tode;
Und nun, da ich dir zur Seite
Sterbe, Cyprianus, nun
Geb' ich dir, was ich verheißen.

Aber der wunderthätige Magus kann nicht ohne Wunder sterben. Als sein wie Justina's Haupt auf dem Schaffot fällt, erbebt die Erde und dröhnt der Himmel. Ueber dem Schaffot schwebt der Dämon auf einem Drachen und verkündigt nothgedrungen Justina's Unschuld und die Tilgung der Schuldverschreibung Cyprian's. Selbst Cyprian's frivoler Famulus auf Erden bekennt:

War ein Magus der, so war
Magus er vom Himmelreiche.

Wenn man ihn einen Faust genannt hat, so waren es doch wohl nicht einzelne an Göthe's Faust erinnernde Aeußerlichkeiten, die dazu veranlaßten, wie der mit Blut geschriebene Pact mit dem Dämon, oder das Sinnen des Helden über einem von Gottes Wesen handelnden Ausspruch in dem Augenblick, wo der Dämon zuerst an ihn herantritt, oder die magische Vorspiegelung einer schönen Frauengestalt, ehe der Weg zum Genuß der Liebe geebnet wird, und dergleichen mehr. Es ist vor allem die Gestalt Cyprian's selber, in welcher wir allerwesentlichste Züge unseres Faust wiedererkennen. Ein von der Unzulänglichkeit alles überkommenen wie des selbsterworbenen Wissens tief durchdrungener, von dem ererbten Volksglauben unbefriedigter und von brennendem Durst nach tieferer Wahrheit und Weisheit gemarterter Denker ist Cyprian [1]) wie Faust. Wie dieser hat jener sich der Magie ergeben. Daß sich dies bei Cyprian nicht wie bei Faust unmittelbar aus dem Bewußtsein von der Unzulänglichkeit des Schulwissens ergibt, sondern zunächst als Mittel zur Gewinnung des geliebten Weibes sich darstellt, hebt die wesentliche Aehnlichkeit nicht auf; denn auch bei Cyprian ist es, wie schon bemerkt, nicht die Liebe allein, welche ihn zum Magier macht, sondern ebensosehr auch das titanenhafte Verlangen nach einer Erkenntnis der geheimsten Gesetze des Weltlebens, und zwar einer Erkenntnis, welche zugleich Herrschaft und Genuß ist. Ihm wie dem Faust bietet sich der böse Geist als Führer auf dem Wege seines Strebens an, und ein mächtigstes Mittel, wodurch der Böse hier wie dort den edlen Menschen von dem Ziel, dem er in dunklem Drange zustrebt, abzulenken trachtet,

---

1) Dem Dämon, welcher prahlt: „Ja, aus einem Lande bin ich, wo die tiefsten Wissenschaften ohne Studium man besitzt", antwortet Cyprian: „Wär' ich doch aus diesem Lande; denn hier weiß bei längerem Forschen man nur wen'ger". (Gries S. 239).

ist sinnliche Liebe. Hier wie dort gelingt es dem Dämon nicht, den seiner Führung überlassenen Mann wahrhaft zu befriedigen, den edlen Kern seines Wesens und Strebens dadurch zu zerstören und zugleich das Weib, das er liebt, zu verderben. Justina wie Gretchen ist gerettet, wenn auch erst im Tode, und unter den Schrecken, welche Cyprian bei Verfolgung seiner Lust zu erfahren bekommt, wird Cyprian von den Banden seines Versuchers frei, wie man es für Faust schon am Ende des ersten Theils der Göthe'schen Dichtung ahnt.

Der Eindruck von einer tief begründeten Verwandtschaft, ich möchte sagen Familienähnlichkeit der beiden Hauptgestalten kann durch die Beobachtung der auf der Hand liegenden Verschiedenheiten wohl verdunkelt, aber nicht zerstört werden. Ein durchgreifender Unterschied ist schon damit gegeben, daß Cyprian am Anfang der Handlung ein heidnischer Philosoph ist, Faust dagegen das Evangelium und sogar die Theologie, die er leider auch studiert, schon hinter sich hat und keinen Glauben mehr fassen kann zu der alten Botschaft, an die er von Jugend auf gewöhnt ist. Daher mußte Göthe für Faust, wenn er ihn nicht wie die Volkssage wollte zur Hölle fahren lassen, im zweiten Theil ein neues Evangelium erfinden; Cyprian dagegen kann in der Erkenntnis des Christengottes, den er schon als Heide ahnend gesucht hat, das Ziel seines forschenden Denkens, im bußfertigen Glauben Reinigung von seiner Schuld und im freudigen Märtyrertod ewiges Leben finden, und zu alledem eine wahrhaftige, wenn auch übersinnliche, eine erst im Tode sich offenbarende, aber auch den Tod überdauernde Liebe der Jungfrau, an der er sich im Leben versündigt hat, ohne sie in Mitschuld verstricken zu können.

In der Zeit vom ersten Keimen der Idee des Faust in Göthe's Geist (1769)[1] bis nach Veröffentlichung des ersten Bruchstücks (1790) war Calderon unserem Dichter nur dem Namen nach bekannt. Erst vom J. 1802 an lernte Göthe durch A. W. Schlegel's Uebersetzung die „Andacht zum Kreuz" und bald darauf mehrere andere Stücke Calderon's kennen und bewundern[2], aber erst im J. 1812, also vier

---

1) Vgl. Schröer in Westermann's Monatsh. Bd. 46 (1879) S. 609 f.

2) S. Tages- u. Jahreshefte (Hempel's Ausg.) Bd. XXVII, Abth. 1, S. 78 nebst den Anmerkungen von Biedermann ebenda S. 411 f. Am eingehendsten spricht sich Göthe über Calderon aus in der Recension von Gries' Uebersetzung

Jahre nach dem Erscheinen des ersten Theils des Faust, auch den „wunderthätigen Magus" durch Einsiedel's Uebersetzung[1]), später auch durch diejenige von Gries. Jeglicher Einfluß des spanischen Dramas auf den ersten Theil des Faust, welcher hier allein in Betracht kommt, ist demnach ausgeschlossen. Ebensowenig ist daran zu denken, daß Calderon die deutsche Faustlegende berücksichtigt oder auch nur gekannt habe, als er seinen Magus schrieb. Seine ganze Fabel entlehnte er der im 4. Jahrhundert entstandenen Legende von Cyprianus und Justina, wie Göthe die seinige der im 16. Jahrhundert entstandenen Faustsage. Besteht nun trotzdem zwischen beiden Dichterwerken eine Aehnlichkeit, welche auf Stammverwandtschaft zu beruhen scheint, so bleibt keine andere Erklärung dafür übrig, als daß die deutsche Sage vom Doctor Faust unter starker Einwirkung der altkirchlichen Legende von Cyprianus entstanden ist.

Daß altkirchliche Legenden den Sagenkreis bilden halfen, welcher sich um den geschichtlichen Doctor Johann Faustus von Knittlingen nach dessen Tod um 1540 zu bilden anfing und in der durch den Buchdrucker Johann Spies zu Frankfurt 1587 herausgegebenen „Historia von D. Johann Fausten" zuerst schriftliche Gestalt angenommen hat, ist allgemein anerkannt. Aber in Bezug auf das Einzelne findet man bei den Götheforschern eine große Unsicherheit[2]); und die Theologen, welche den Gegenstand berührten[3]), haben auffallend wenig Neigung gezeigt, bes-

---

der „Tochter der Luft" (Hempel Bd. XXIX S. 603—606). Wie er hier Calderon und Shakespeare einander gegenüberstellt, so findet man sie in den Sprüchen in Prosa 767. 769 (Bd. XIX S. 164) und in den Anmerkungen zu Rameau's Neffe (Bd. XXXI S. 117) zusammengestellt.

1) Göthe's Irrthum, daß er ihn schon damals in der Uebersetzung von Gries gelesen habe (Bd. XXVII S. 204), welche doch erst 1816 erschien, berichtigt Biedermann a. a. O. S. 472 vgl. auch S. 224. 493.

2) Am wenigsten ist mit so summarischen Bemerkungen über „die (!) Magussage" gethan, wie man sie bei K. Fischer, Göthe's Faust, über die Entstehung und Composition des Gedichts (1878) S. 15 ff. zu lesen bekommt.

3) Die Hoffnung, welche A. v. Oettingen (Göthe's Faust. Text und Erläuterungen, 2 Bde., Erlangen 1880) durch mehrfache Bemerkungen erwecken konnte, daß er nämlich „überall die in der altchristlichen Ueberlieferung ruhenden Wurzeln dieser Dichtung aufweisen" werde (Bd. 1 Vorrede S. XIV u. Einl. S. 14), ist unerfüllt geblieben. — Ganz an der Oberfläche hält sich W. Beyschlag in dem hallenser Universitätsprogr. zum 22. März 1866: De Cypriano

sere, aus den Quellen d. h. aus der altkirchlichen Literatur geschöpfte Kenntnis zu verbreiten.

In der dritten der Thesen, welche E. Fr. Sommer seiner Inauguraldissertation [1]) angehängt hat, wird behauptet, daß der Verfasser des ältesten Volksbuchs vom Doctor Faustus seine Helena, die Gattin des Faustus, der Geschichte von Simon Magus entlehnt habe. Man sollte meinen, so etwas brauche nur ausgesprochen zu werden, um anerkannt zu werden. Aber H. Düntzer [2]) wollte es nicht gelten lassen und wies damit einen der deutlichsten Fingerzeige, welche auf die Quellen der Faustsage hindeuten, kurzer Hand ab. Schon der äußere Umstand, daß das älteste Faustbuch kurz nach Einführung der Helena des Simon Magus und der altkirchlichen Traditionen über ihn gedenkt [3]), lehrt doch wohl, wo die Wurzeln jener Vorstellung liegen. Simon's Buhlerin Helena [4]) ist ebenso wie die des Faustus ein aus der anderen Welt auf diese Erde gekommenes Wesen; hier wie dort ist sie es, deren Schönheit einst den trojanischen Krieg veranlaßt hat. Die Identität dieser Gestalten kann doch dadurch nicht in Frage gestellt werden, daß Simon Magus einmal sagt, die Griechen und Trojaner hätten nur um ein Phantom der inzwischen beim höchsten Gott weilenden Helena gestritten, während nach anderer Darstellung die Helena des Trojanerkriegs eine wirkliche Incarnation jener übergeschichtlichen Helena sein soll. Auch das ist un-

---

mago et martyre tragoediae Calderonis persona primaria. Nicht einmal die Acta Sanctorum der Bollandisten sind des Nachschlagens werth gefunden. — Sehr unerfreulich sind auch die spärlichen hieher gehörigen Bemerkungen in dem S. 1 Anm. 2 erwähnten Aufsatz von v. Osterzee.

1) De Theophili cum diabolo foedere (Halle 1844).

2) Göthe's Faust. Erster und Zweiter Theil. Zum ersten Mal vollständig erläutert. Bd. I (1850) S. 30 f. Vgl. dagegen die gehaltreichen Bemerkungen von de Lagarde in der Vorrede zu der Clementina (1865) S. 22 f.

3) In W. Braune's Abdruck des Faustbuchs (Halle 1878) S. 93 f. über Helena S. 98: „wie jr sehet das Exempel in der Apostelgeschicht am 8. Cap. von Simone in Samaria, der auch viel Volcks verführet hette, denn man hat jn sonderlich für ein Gott gehalten, und jn die Krafft Gottes, oder Simon Deus sanctus genannt, diser war aber hernach auch bekehret, als er die Predigt S. Philippi gehört, ließ er sich täuffen" u. s. w.

4) Clem. R. homil. II, 23. 25; recogn. II, 8. 12; Iren. adv. haer. I, 23, 2–4; Hippol. refut. VI, 19. 20.

wesentlich, daß der Name Helena mit Selene in Verbindung gebracht worden, und Simon's Buhlerin in Folge dessen in der lateinischen Tradition auch Luna genannt worden ist. Alles, was man über eine Entstehung der Gestalt der Helena aus Ideen der Renaissance sagt [1]), gleichviel ob geistreich oder nicht, ist einfach falsch, weil es auf der irrigen Voraussetzung beruht, daß die Verbindung des Magiers mit Helena eine Erfindung des 16. Jahrhunderts sei. Sie gehört vielmehr dem ersten, spätestens dem zweiten Jahrhundert an. Aus derselben Quelle, der uralten Simonssage, ist die Idee des Homunculus geflossen. Schon Simon Magus behauptete, durch chemische Operationen aus Gasen einen Knaben gebildet und dann wieder in Luft verwandelt zu haben, dessen Seele ihm nun als Gehülfe bei seinen Zaubereien diene [2]). Zwar nicht unmittelbar aus der Faustlegende hat Göthe seinen Homunculus geschöpft, sondern aus anderen mit derselben gleichaltrigen Traditionen; aber der Kern dieser Vorstellung, wie er im clementinischen Roman vorliegt, ist doch nicht ohne Spur im Volksbuch vom Doctor Faustus. Was das Kunstproduct des Simon Magus diesem ist, das ist für Faustus der seiner Ehe mit Helena entsprossene Sohn Justus Faustus, nämlich sein Dämonion; und entsprechend seinem geheimnisvollen Ursprung ist auch dieser Justus Faustus kein gewöhnliches Menschenkind, sondern verschwindet mit seiner dem Geisterreich angehörigen Mutter beim Tode des Vaters [3]). Auch der vom Vater auf den Sohn sich forterbende Name Faustus nimmt in dem clementinischen Roman, durch welchen hauptsächlich die Erinnerung an Simon Magus durchs Mittelalter hindurch erhalten blieb, eine bedeutsame Stellung ein. So heißt nämlich der Vater des Clemens und seiner Brüder Faustinus und Faustinianus [4]), ein Mann, der in Folge schweren Familienunglücks astrologischem Aberglauben anheimfällt und zur Leugnung Gottes und der göttlichen Vorsehung kommt. Dazu kommt noch, daß dieser Faustus durch Wirkung der Zauberkünste

1) S. z. B. Kuno Fischer a. a. O. S. 31 f.

2) Clem. hom. II, 26; recogn. II, 13. 15. Vgl. de Lagarde S. 22.

3) Ausg. von Braune S. 106: „Diß Kind erzehlt D. Fausto vil zukünfftige Ding, so in allen Ländern solten geschehen. Als er aber hernach umb sein Leben kame, verschwanden zugleich mit jm Mutter und Kindt".

4) So in den Homilien des „Clemens", dagegen heißt in den Recognitionen (VII, 27—30; IX, 35—37) der Vater Faustinianus und die Söhne Faustus und Faustinus.

des Simon Magus zeitweilig die Züge des Gesichts und der Gestalt des Simon Magus an sich tragen muß. Der Name Faustus ist also auch einer der Fäden, wodurch die geschichtliche Gestalt des Dr. Faustus mit der alten Simonssage verknüpft wurde.

Während man in diesem Fall den Zusammenhang der Faustsage mit Traditionen des zweiten, in gewissem Sinn des ersten christlichen Jahrhunderts mit Unrecht beanstandet hat, pflegt man einer viel jüngeren Legende eine Bedeutung für die Entstehung der Faustsage beizumessen, die ihr sicherlich nicht zukommt. Die Faustsage soll ihrem Kern nach auf der Geschichte von Theophilus beruhen[1]), welche um d. J. 538 sich zugetragen haben soll und von einem Zeitgenossen Eutychianus aufgezeichnet sein will[2]). Man hat diesen Theophilus geradezu den Faust des Mittelalters genannt[3]). Die Beliebtheit dieser griechischen Legende im Abendland durchs ganze Mittelalter hindurch ist durch die zahlreichen poetischen Bearbeitungen in lateinischer, französischer und verschiedenen germanischen Sprachen verbürgt[4]), so daß ein Einfluß derselben auf die Faustsage literargeschichtlich ganz unbedenklich wäre, wenn nur nicht die Aehnlichkeit sich auf einen einzigen, sehr äußerlichen Punkt beschränkte. Theophilus, der Oekonomus der Kirche zu Adana in Cilicien, die rechte Hand seines Bischofs, wird nach dessen Tode von der Gemeinde und

---

1) Vgl. außer Sommer l. l. p. 11 sqq. die Abhandlung von W. Meyer aus Speyer: Radewin's Gedicht über Theophilus. Nebst Untersuchungen über die Theophilussage und die Arten der gereimten Hexameter. München 1873. (Aus den Sitzungsber. der philos.-philol. Classe der Akademie 1873. I).

2) So urtheilt z. B. von Löper in der Vorbemerkung zu Faust I. Theil (Hempel Bd. 12 p. XXVII); ähnlich schon Rosenkranz a. a. O. S. 59; vgl. auch die genannte Dissertation von E. Fr. Sommer p. 4.

3) Die Bollandisten gaben in den Acta SS. Febr. tom. I, 480—491 die lateinische Uebersetzung des neapolitanischen Diaconus Paulus und eine von ihnen dem Bischof Marbod zugeschriebene metrische Bearbeitung der Legende. Den griechischen Text in doppelter Recension veröffentlichte Sinner in Oeuvres complètes de Rutebeuf ed. A. Jubinal tom. II (Paris 1839) p. 331—357. In der zweiten Auflage dieses Werks (Paris 1874. 1875 in drei Bänden) ist der griechische Text ohne Angabe der Gründe (s. tom. III, 236) weggelassen.

4) „Theophilus der Faust des Mittelalters", Schauspiel aus dem 14. Jahrhundert in niederdeutscher Sprache herausgeg. von L. Ettmüller 1849. (Bibl. der gesammten deutschen Nationalliteratur Bd. XXVII).

Geistlichkeit zum Bischof begehrt. In seiner Demuth weigert er sich, die Würde anzunehmen, und da er in seinem Widerstand siegreich bleibt, wird ein Andrer zum Bischof gewählt. In Folge böser Einflüsterungen entsetzt dieser neue Bischof den Theophilus seines Amtes als Oekonomus und gibt ihm einen Nachfolger. Da erwacht in dem vorher so demüthigen Theophilus der Neid und der Ehrgeiz; er will wieder Oekonomus werden und sucht zu dem Ende die Hülfe eines jüdischen Zauberers. Dieser verschafft ihm eine Begegnung mit dem Fürsten der Hölle, der ihm seine Hülfe zusagt unter der Bedingung, daß Theophilus sein Knecht werde und in einer schriftlichen Erklärung Christum und seine Mutter Maria verleugne. Theophilus geht sofort darauf ein und in kurzer Zeit ist er wieder Kirchenökonomus, nachdem sein Nebenbuhler mit Schimpf des Amtes entsetzt ist. Ebenso rasch wie der Abfall tritt die Reue ein. Nachdem Theophilus sich lange angeklagt und an seinem Heil verzweifelt, wendet er sich an die Mutter Christi, die ihm eine Erscheinung gewährt und durch seine aufrichtige Reue sich bewegen läßt, bei ihrem Sohne Fürbitte für Theophilus einzulegen. Auch seine Handschrift weiß sie dem Teufel zu entreißen und ihrem Schützling wieder einzuhändigen, worauf dieser vor Bischof und Gemeinde seine geheimnisvollen Erlebnisse bekennt, die Handschrift verbrennt und in der Marienkirche, worin ihm seine Retterin erschienen ist, eines sanften Todes stirbt.

Was hat nun dieser Theophilus mit Faust gemein? Offenbar nichts anderes als den schriftlichen Pact mit dem Teufel; und dieser Zug ist in der überaus plumpen, jeder tiefern Motivirung der inneren Entwicklung ermangelnden Legende von Theophilus nicht original. Schon W. Meyer hat in der genannten trefflichen Abhandlung S. 2 ff. auf zwei andere und zwar ältere Legenden hingewiesen, in welchen der Pact mit dem Teufel offenbar besser motivirt ist, auf die Erzählung vom Diener des Proterius in der dem Amphilochius zugeschriebenen Lebensbeschreibung des Basilius und auf die von Anthemius in der Legende der Maria von Antiochien[1]). Aber älter als diese und in mehr als einer Hinsicht das Original, dem sie nachgebildet sind, ist die Sage von Cyprianus und Justina. Diejenigen, welche bei der Untersuchung des Ursprungs der Faustsage auf die Theophiluslegende und zugleich auf Calderon's „wunderthätigen Magus" geführt wurden, hätten nicht übersehen sollen,

1) Auf beide Sagen habe ich weiter unten zurückzukommen.

daß der reumüthige Theophilus selbst auf den reumüthigen Cyprianus von Antiochien als sein tröstliches Vorbild, das einzige außerbiblische, das er anführt, sich beruft; und daß der Erzähler, Eutychianus, bei dieser Gelegenheit allgemeine Bekanntschaft mit der Cypriauslegende voraussetzt [1]). Obwohl in dieser Legende die Idee eines Bundes mit dem Teufel noch nicht die bestimmte Gestalt eines schriftlichen Vertrags angenommen hat, so enthält sie doch die Sache vollkommen und zwar in originalster Gestalt. Sowenig man sagen kann, daß Calderon durch Aufnahme der im Mittelalter verbreiteten Vorstellung von einem schriftlichen, mit Blut geschriebenen Pact mit dem Teufel in die ihm zugekommene Legende ein fremdartiges Element eingetragen habe, sowenig hat man auch Grund, sich der Erkenntnis zu verschließen, daß in der Sage von Cyprian, in welcher nur jene unwesentliche Zuspitzung des Gedankens vom Bund mit dem Teufel noch fehlt, die wesentlichsten Wurzeln der durch Göthe verewigten Faustsage liegen [2]).

Einen sicheren Ausgangspunct für die literargeschichtliche Untersuchung der Cypriauslegende bietet die poetische Bearbeitung derselben durch Eudocia [3]), die Gemahlin Theodosius II. Diese im Heidenthum auf-

---

1) Im Gebet zu Maria sagt Theophilus nach Anführung der biblischen Beispiele gesegneter Buße (Nineviten, Petrus, Paulus, Zacchäus, Blutschänder in Korinth) bei Rutebeuf ed. Jubinal II, p. 351: *Εἰ μὴ μετάνοια ἦν, πῶς ὁ τοσαῦτα καὶ τηλικαῦτα δράσας κακὰ ἐν τῷ βίῳ τούτῳ Κυπριανός, ὅστις καὶ τὰς ἐν γαστρὶ ἐχούσας ἔτεμνεν καὶ ὅλον τὸν διάβολον ἦν ἠμφιεσμένος, καὶ διὰ τῆς τιμίας καὶ σεμνοπρεποῦς Ἰουστίνης στηριχθεὶς καὶ τῇ μετανοίᾳ ὑπερβαλόντως προσελθὼν οὐ μόνον τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων κακῶν τὴν ἄφεσιν ἔλαβεν, ἀλλὰ καὶ τοῦ κλήρου τῶν μαρτύρων κατηξιώθη καὶ τὸν στέφανον τῆς ἀφθαρσίας παρὰ Χριστοῦ ἀνεδήσατο.* Im cod. Coislin 283 lautet der Text wesentlich ebenso l. l. p. 338 sq.

2) Ich darf mich hier vorläufig auf die Abhandlung von Baring-Gould „Early Christian greek romances“ in der Contempor. Review 1877 (October) berufen, wo es p. 864 heißt: „Cyprian and Justina“, which contains the germs of „Faust and Gretchen“.

3) Vgl. über sie von neueren Arbeiten: Sievers, Studien zur Gesch. der röm. Kaiser S. 431 ff. und das so eben nach Vollendung meiner Arbeit erschienene Buch von F. Gregorovius, Athenaïs, Geschichte einer byzant. Kaiserin. Leipzig 1882. Im J. 421 empfing sie die Taufe, wobei sie statt des heidnischen Namens Athenaïs den christlichen Eudocia erhielt. So nennt sie sich selbst in einem von Photius (cod. 83 ed. Bekker p. 128) aufbewahrten Verse,

gewachsene Professorentochter aus Athen, welcher ihr Vater Leontius außer einer gelehrten Bildung nur 100 Goldstücke und „ihr Glück" hinterlassen hatte, wird für die umfangreichen und mühsamen poetischen Arbeiten, worin sie christliche Stoffe in homerische Form zu gießen bemüht war, wohl erst Zeit gefunden haben, als ihr Glück sie verlassen und sie, vom Hof und den Regierungsgeschäften verdrängt, zum zweiten Mal nach Jerusalem gewallfahrtet war, um dort bis an ihr Lebensende zu bleiben, d. i. in den Jahren 441—460. Den ganzen alttestamentlichen Oktateuch [1]) hat sie in 8 Büchern in Sprache und Versmaß des alten Epos reproducirt, außerdem noch die Bücher der Propheten Sacharja und Daniel. Photius [2]), welcher uns darüber berichtet, ist voller Bewun-

---

und auf diesen Namen hin hielt sie sich später berufen, das Wort aus Psalm 51, 20 (50, 20): ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου κτλ. durch Bauten in Jerusalem wahr zu machen (Chron. pasch. ed. bonn. I, 585; Georg. Hamart. ed. Muralt p. 504 u. A.). Sie Eudoxia zu nennen, ist unverzeihlich. Vgl. das Richtige auch bei Gregorovius S. 69 Anm. 3. — Die Taufe war nur die Vorbedingung der i. J. 421 gefeierten Vermählung mit Theodosius II. Im folgenden Jahr verherrlichte sie die glückliche Beendigung des Perserkriegs durch ein Gedicht „in heroïschem Versmaß" (Socr. h. e. V, 21). Einige Zeit nach der Vermählung ihrer Tochter mit Valentinian III (October 437) machte sie ihre erste Reise nach Jerusalem. Ob sie schon auf dieser Antiochien besuchte, oder erst auf der zweiten, erscheint ungewiß, da manche Berichterstatter nur von einer einzigen Reise nach Jerusalem wissen (Chron. pasch. p. 584 sq.; Malalas ed. bonn. p. 456; G. Hamart. ed. Muralt p. 503), und Euagrius (h. e. I, 20. 21), welcher von der zweimaligen Wallfahrt weiß, doch nicht deutlich unterscheidet, was der ersten, und was der zweiten angehört. Die zweite Wallfahrt fällt nach 440, ihr Tod wahrscheinlich um 460. Dieser letzten Lebensperiode ihre christlichen Dichtungen zuzuweisen, ist nach allem, was wir über ihren inneren und äußeren Lebensgang erfahren, das allein Natürliche. Vgl. auch Gregorovius S. 251 ff. Wenn der berühmte Geschichtschreiber Rom's unsere Eudocia ein über das andere Mal „genial", „geistvoll" u. dgl. nennt, so fehlt dafür die Begründung. Das Einzige, was uns von ihren Producten erhalten ist, die Fragmente ihrer Paraphrase der Cyprianslegende, ist doch nichts weiter als eine metrische Stilübung ohne jeden Schatten eines selbständigen, sei es poetischen, sei es prosaischen Gedankens. Es war der Ehre zu viel, daß Gregorovius ein großes Stück dieses Exercitiums in deutsche Verse umgoß.

1) D. i. die acht ersten Bücher der griechischen Bibel: 1—5 B. Mose, Josua, Richter, Ruth.

2) Er berichtet unter cod. 183 u. 184 (ed. Bekker p. 128. 129) über

derung nicht nur der an sich und zumal in Anbetracht des vornehmen Standes der Dichterin respectabeln Arbeitsleistung, sondern auch der metrischen Kunst. Besonders aber rühmt er die Treue, womit Eudocia in der dem Stoff so fremdartigen Form die Sachen und Gedanken ihrer biblischen Originale ohne Zuthat und ohne Verkürzung wiedergegeben und jeder „poetischen Licenz" sich enthalten habe. Das gleiche Verhältnis zu einer prosaischen Vorlage darf im voraus angenommen werden für die poetische Bearbeitung der Legende von Cyprianus und Justina in drei Büchern, welche Photius in demselben Bande mit den Paraphrasen des Sacharja und des Daniel vereinigt fand und auch aus dem Stil als Werk der gleichen Verfasserin erkannte. Photius gibt einen ausführlichen Bericht über den Inhalt der drei Bücher, dessen Genauigkeit durch die bedeutenden Fragmente des ersten und zweiten Buchs bestätigt wird, welche Bandini herausgab [1]), nämlich 322 Hexameter, dem Inhalt nach zu urtheilen, etwa die letzten drei Viertel des ersten Buchs, und die 479 ersten Verse des zweiten Buchs. Vom dritten Buch besitzen wir nur den Bericht des Photius. Aber das Vorhandene genügt vollkommen, um zu erkennen, daß wir die prosaischen Vorlagen der Eudocia noch heute besitzen.

Eudocia. Derselben schreibt Zonaras (lib. XIII, 23 ed. Dindorf III, 244) Homerocentonen zu, ebenso Tzetzes (Chiliad. X, 306 ed. Kiessling p. 365 sq.), welcher auch die Paraphrasen des Sacharja und des Daniel gesehen hat, nicht aber die des Oktateuchs und unsrer Legende.

1) Nach dem Laurent. Plut. VII cod. 10 im Catal. codd. mss. bibl. Mediceo-Laurentianae, varia continens opera graec. patrum. Florentiae 1764 (gewöhnlich als tom. I citirt) p. 228—240. Nach Dowling, Notitia scriptorum SS. Patrum p. 189 finden sich diese Fragmente auch in desselben Bandini „Graecae ecclesiae monumentorum ex Bibl. Medicea collectio", tom. I, Flor. 1762. Dieselbe mir nicht zugängliche Sammlung ist bei Migne tom. 85 col. 827 als Quelle des dort folgenden Abdrucks genannt unter dem Titel „Anecdota graeca et latina ex mss. codd. bibl. Mediceae, cura et studio Ang. M. Bandini. Flor. 1761 (sic) in 8° vol. I—III" (sic). Da an dem Katalog sehr lange gedruckt worden ist (die Dedicationsepistel trägt die Jahreszahl 1757, der Titel des Bandes 1764), so wird der Druck der Fragmente im Katalog, wo von früherer anderweitiger Publication nichts gesagt ist, der ältere sein, oder es ist derselbe Satz zweimal benutzt worden, zuerst für die gebrochenen Columnen des Katalogs in Folio und dann für die vollen Seiten der Collectio in Octav.

Den drei poetischen Büchern der Eudocia lagen drei prosaische zu Grunde. Von dem mittleren derselben, in welchem Cyprianus selbst von seinem früheren heidnischen Leben und seiner Bekehrung erzählt, von der sogenannten Confessio Cypriani, gab zuerst J. Fell, Bischof von Oxford, in seiner Ausgabe der Werke Cyprian's eine alte lateinische Uebersetzung nach drei englischen Handschriften heraus [1]). Dieselbe Uebersetzung des 2. Buchs und zugleich eine im ganzen das gleiche Gepräge tragende Uebersetzung des 1. Buchs, worin die Bekehrung sowohl der Justina als des Cyprianus von einem Dritten erzählt wird, und des 3. Buchs, welches vom Märtyrertod beider Heiligen handelt, veröffentlichten Martène und Durand nach einer einzigen Hs. [2]). Außer einer wahrscheinlich aus dieser selben Hs. genommenen Abschrift, in welche Collationen zweier anderer eingetragen waren, fand der Bollandist J. Klee unter den von seinen Vorfahren gesammelten Schätzen zwei Hss., welche einen zweiten lateinischen Text oder vielmehr eine an manchen Stellen abweichende Recension des vorher gedruckten lateinischen Textes des 1. und 3. Buchs darboten, während das 2. Buch darin fehlte. Nur vom 1. Buch ließ er diese Recension abdrucken; von seinem lateinischen Text des 3. Buchs gab er nur einige Notizen [3]). Inzwischen hatte Pr. Maran in der von Baluze begonnenen, von ihm vollendeten Ausgabe des Cyprianus von Karthago das griechische Original des 2. Buchs in Begleitung einer selbstgefertigten lateinischen Uebersetzung publicirt [4]). Einen griechischen Text des 3. Buchs gaben die Bollan-

1) S. Caec. Cypriani opera per Joannem Oxoniensem episcopum etc. Oxonii 1682. In dem letzten Anhang des Bandes p. 54 sqq. „Confessio S. Cypriani martyris atque pontificis."

2) Thesaurus N. Anecd. tom. III (1717) p. 1617—1652 mit der Ueberschrift Acta SS. Cypriani et Justinae martyrum, ab auctore coaevo tribus libris conscripta. Ex Ms. S. Audoeni Rothomagensis. Zu dem 2. Buch sind die Abweichungen der Fell'schen Ausgabe notirt.

3) Acta SS. Sept. tom. VII (1760) p. 195—262. Die Angaben über die handschriftlichen Quellen p. 197 E. F. cf. p. 202 sq. 219 sq und die Noten p. 225 sqq. 245 sqq.

4) Cypriani opp. Paris 1726 p. CCXCV – CCCXXX des Anhangs. Der cod. Colbertinus, aus welchem Maran schöpfte, ist in der großen pariser Bibliothek gr. 1506 f. im gedruckten Katalog vol. II p. 343. Der Text wurde lediglich wiederholt in den Acta SS. Sept tom. VII p. 222 sqq.

disten nach zwei pariser Hss.[1]). Nur vom 1. Buch, dem unentbehrlichsten Stück dieser Trilogie, welches allein in echtem Legendenstil den Kern der Sage darstellt, ist der griechische Text bisher nicht gedruckt worden. Es schien mir daher nützlich, den Originaltext dieses Stücks im Anhang dieser Schrift zu veröffentlichen. Ueber die Textquellen für dieses Stück ist dort das Nöthige bemerkt. Der Untersuchung der Legende aber schicke ich eine Uebersetzung der drei Bücher voraus, welche der Kaiserin Eudocia um 440 vorlagen. Dieser Uebersetzung, welche nur den Anspruch der Lesbarkeit und der Treue macht, liegt beim ersten Buch selbstverständlich der von mir mit den mir zu Gebote stehenden Mitteln hergestellte Text zu Grunde. Die der Uebersetzung beigefügten Anmerkungen konnten hier auf das Sachliche beschränkt werden. Nicht so bei Buch II und III, wovon ich keinen griechischen Text gebe, und daher an allen wichtigeren Stellen die nach gedruckten und bei Buch III auch ungedruckten Texten angefertigte Uebersetzung rechtfertigen mußte. Die syrische, spätestens zu Anfang des 6. Jahrhunderts entstandene Uebersetzung der Bücher I und III konnte ich leider nicht benutzen[2]). Ich muß sie denjenigen empfehlen, welche London besuchen können. Für den Text mag sie Werthvolles bieten, für das Verständnis der Sage und die Ergründung ihres Ursprungs schwerlich; denn materiell bietet sie nichts Anderes als die griechischen Originale, und das am meisten

---

1) l. l. p. 242—245 nach cod. Paris. 520 und 1485 f. p. 205 A und p. 245 Note a.

2) Nach W. Wright, Catalogue of the syriac manuscripts in the british Museum p. 1092 enthält Nr. 944 (Addit. 12142) fol. 74—86 mit einem Defect zu Anfang die beiden in den Acta SS. Sept. tom. VII p. 217—219 und p. 244—246 (muß heißen p. 242—245 der Originalausg. Antwerpiae 1760) mitgetheilten Stücke d. h. unsere Bücher I und III. Die Hs. ist im 6. Jahrhundert geschrieben. Nur Fragmente enthalten die Hss. 951 (Catal. p. 1111) = Add. 14629 fol. 30 und 970 (Catal. p. 1149) = Add. 14738 foll. 106. 107. Vollständig dagegen scheinen beide Bücher enthalten zu sein in 960 (Catal. p. 1127), einer i. J. 1197 geschriebenen Hs. Die Stücke haben in der älteren Hs. 944 die Unterschrift: „Es ist beendigt das Martyrium des Zauberers Cyprianus und der Jungfrau Justa und des gläubigen Theoktistus", in der jüngeren 960 die Ueberschrift: „Geschichte oder Martyrium des Cyprianus, des Bischofs von Antiochien und der siegreichen Jungfrau Justa, welche Märtyrer wurden in den Tagen des gottlosen Königs Diocletianus."

der Aufklärung bedürftige Buch II enthält sie nicht. Ebenso hat auch Symeon Metaphrastes, der hier, wie überall, wo bessere Hülfsmittel vorhanden sind, von geringer Bedeutung ist, auf Buch I und III seine Bearbeitung beschränkt [1]).

---

1) Den griechischen Text desselben gab zuerst Migne vol. 115 col. 847 — 882 nach 6 pariser Hss. Er findet sich auch in mehreren wiener und moskauer Hss., s. Lambek lib. VIII (ed. Kollarius p. 527. 548. 557); Matthaei, accurat. codd. bibl. Mosqu. notitia, codd. 132 und 181.

II. Die Legenden von Cyprianus und Justina

in deutscher Uebersetzung.

1. Geschichte des heiligen Cyprianus und der heiligen Justina.

1. Als die Erscheinung unsres Heilandes Jesu Christus vom Himmel her auf Erden erfolgt und die prophetischen Worte erfüllt waren, wurde die ganze Welt durch das Wort erleuchtet, indem sie gläubig wurden an Gott Vater den Allmächtigen und an unsern Herrn Jesus Christus und im heiligen Geist sich taufen ließen. Es war aber in der Stadt Antiochien bei Daphne [1]) eine Jungfrau mit Namen Justina [2]), eine Tochter des Aedesius und der Kledonia. Diese hörte von ihrem nahegelegenen Fenster aus einen gewissen Diakonus Praylius predigen von den Großthaten Gottes und der Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus und der Ankündigung der Propheten und von der Anbetung der Magier und der Sternoffenbarung und der Herrlichkeit der Engel sowie seiner Zeichen und Wunder und von der Macht des Kreuzes und der Auferstehung von den Todten und dem Vermächtnis an die Jünger und der Auffahrt gen Himmel und dem Ausruhen dort oben und dem Sitzen zur Rechten (Gottes) und seinem unvergänglichen Königthum. Als dies die heilige Jungfrau von dem Diakon durch das Fenster sah und hörte, ertrug sie nicht länger das heiße Drängen des heiligen Geistes und wollte von Angesicht zu Angesicht dem Diakon sich zeigen. Da

---

1) Der alte Beiname der syrischen Hauptstadt am Orontes.

2) Sie hieß damals noch Justa (s. §. 12), der Erzähler nennt sie aber von Anfang an mit ihrem späteren Namen. S. Anm. zum griech. Text.

sie aber (dies) nicht konnte, sprach sie zu ihrer Mutter: „Mutter, höre mich, deine Tochter! Nichts sind die Götzen, aus Steinen und Holz und Gold und Silber und Knochen todter Thiere gebildet, die wir täglich verehren. Wenn einer der Galiläer ihnen naht, so besiegt er sie alle ohne die Hand zu rühren mit dem Wort durch Gebete". Jene aber, vom Prunk der Philosophie umrauscht, sprach: „Daß dein Vater diese deine Gedanken nicht erfahre!" Sie aber erwiderte: „Du sollst es wissen, meine Mutter, und auch mein Vater, daß ich Christum suche, den ich durch unseren Nachbarn Praylius kennen gelernt habe, da ich viele Tage hindurch seine Geschichte vernahm. Und es gibt keinen anderen Gott, in dem man selig werden soll." Und da sie dies gesagt, ging sie hinweg, für sich allein Christo ihre Gebete darzubringen.

2. Ihre Mutter aber erzählte dies auf dem Bette dem Aedesius. Nachdem sie aber lange gewacht hatten, kam süßer Schlaf über sie, und es kam zu ihnen ein Heer von Engeln, und er (Aedesius) sieht mehr als hundert Fackelträger in dem befestigten Lager und inmitten derselben Christum, der zu ihnen sagte: „Kommt her zu mir, und ich schenke euch das Himmelreich." Nachdem Aedesius dies gesehn und über das Geschaute in Staunen gerathen war, stand er früh auf, nahm sein Weib und die Jungfrau und ging zugleich mit Praylius zum Hause des Herrn und bat diesen, sie zum Bischof Optatus zu führen. Und es meldete sie der Diakon, und zu den Füßen des Bischofs hingesunken baten sie um Empfang des „Siegels in Christo" [1]). Der aber zögerte, bis er (Aedesius) ihm von der Erscheinung Christi und dem auf Christus gerichteten Verlangen der Jungfrau berichtete. Aedesius aber schoor sich die Haare des Hauptes und des Bartes ab; er war nämlich ein Götzenpriester; und nachdem er dem Bischof zu Füßen gefallen, empfingen die Drei „das Siegel in Christo". Dieser Aedesius nun wurde mit der Würde eines Presbyters bekleidet, und nach anderthalbjähriger Amtsführung starb er in Christo.

3. Die heilige Jungfrau Justina aber ging unablässig zum Hause des Herrn. Ein gewisser Scholasticus [2]) Aglaïdas aber, ein Mann

---

1) d. h. der christlichen Taufe.

2) Das Wort wird hier die schon im 4. Jahrh. gewöhnliche Bedeutung „Advocat" haben. Das gleich darauf dafür eintretende Synonymum „Sophist" spricht nicht dagegen. Ueber ihre angesehene Stellung vgl. v. Bethmann-Holl-

von vornehmer Abkunft und großem Reichthum, von losen Sitten und ganz befangen in götzendienerischem Irrthum, sieht die heilige Jungfrau häufig zum Hause des Herrn gehn, verliebt sich in sie und macht ihr wiederholt durch Frauen und Männer, die er zu ihr schickt, Heirathsanträge. Sie aber schickte die Werber und Werberinnen alle mit Schimpf fort und sprach: „Ich bin Christi Braut". Der Sophist aber stellte sich mit einer Schaar auf, lauerte ihr auf dem Wege zum Hause des Herrn auf und wollte sie mit Gewalt gewinnen. Da schrieen die, welche Justina begleiteten, und es hörten das die Leute im Hause, kamen mit Schwertern heraus und zerstreuten jene. Aglaïdas aber umschlang die Jungfrau und hielt sie fest. Da machte das Mädchen das Zeichen des Kreuzes, warf ihn mit Gewalt rücklings zur Erde, zerbläute ihm Rippen und Gesicht mit ihren Fäusten, zerriß seine Gewänder und entließ ihn als einen schmählich Besiegten [1]). Und nach dieser That, ähnlich der ihrer Lehrmeisterin Thekla, ging sie hin zum Hause des Herrn.

4. Jener aber ging zornig zum Zauberer Cyprianus und bot ihm zwei Talente Gold und Silber, als ob dieser durch seine Zauberei die heilige Jungfrau fangen könnte: der Elende, der nicht wußte, daß die Kraft Christi unbezwinglich ist. Cyprianus aber citirte durch seine Zauberkünste einen Dämon. Der Dämon kam und sprach: „Warum hast du mich gerufen"? Cyprianus erwiderte: „Ich liebe eine Jungfrau von den Galiläern und (frage), ob du mir dieselbe verschaffen kannst." Und der elende Dämon versprach's, als ob er hätte, was er doch nicht hatte. Spricht Cyprianus: „Sage Deine Thaten her, damit ich daraufhin dir traue". Spricht der Dämon: „Ich bin von Gott abtrünnig geworden im Gehorsam gegen meinen Vater. Die Himmel hab' ich erschüttert, Engel aus der Höhe heruntergerissen, die Eva verführt, den Adam des Paradieses beraubt; den Kain hab' ich den Brudermord gelehrt, die Erde mit Blut befleckt; Dornen und Disteln sind um meinetwillen aufgesproßt. Theater hab' ich gestiftet, ehebrecherische Thaten zu Wege gebracht, Processionen veranlaßt, Götzendienst eingeführt. Das Volk (Israel) hab' ich gelehrt (goldene) Kälber zu machen; zur Kreuzigung

---

weg, Röm. Civilproceß III, 166 f. (über den Titel ebenda S. 162 Anm. 7) und etwa noch Canon 10 (lat. 13) Concil. Sardic: „Wenn ein Reicher oder Scholastikus vom Forum begehrt, Bischof zu werden" u. s. w.

1) S. die Anmerkung zum griech. Text.

Christi habe ich die Anregung gegeben; Städte hab' ich erschüttert, Mauern niedergerissen, Häuser entzweit: wie könnte ich, der ich dies vollbracht habe, jener gegenüber ohnmächtig sein? So nimm nun dieses Gift und besprenge damit von außen das Haus der Jungfrau. Und ich gehe hin und flöße ihr meines Vaters Sinn ein, und sofort wird sie dich erhören."

5. Die heilige Jungfrau aber stand auf um die dritte Stunde der Nacht und brachte Gott ihre Gebete dar. Da sie aber das Andrängen des Dämons und die Gluth ihrer Nieren spürte, wachte sie auf zu ihrem Herrn; und nachdem sie ihren ganzen Körper mit der Macht des Kreuzes [1]) gezeichnet, spricht sie mit lauter Stimme: „Allmächtiger Gott, Vater deines geliebten Sohnes Jesus Christus, der du die menschenmordende Schlange in den Tartarus versenkt und die von ihr Gefangenen gerettet hast, der du den Himmel allein ausgespannt und die Erde gegründet, die Fackel der Sonne angezündet und den Mond hast erglänzen lassen; der du den Menschen aus Erde nach deinem Bilde geformt und durch deinen allweisen Geist umgestaltet [2]) und in die Freude des Paradieses versetzt hast, damit er die von dir geschaffenen Creaturen genieße; der du ihn, da er durch Betrug der Schlange verbannt ward, nicht fallen ließest, du Menschenliebhaber, sondern durch deine kreuztragende Macht ihn zurückriefst und seine Wunde heiltest und durch Christus ihn zur Gesundheit herstelltest; durch welchen die Welt erleuchtet, der Himmel ausgespannt, die Erde gegründet, die Wasser in ihre Schatzkammern gesammelt sind, und das Weltall dich erkennt als den wahrhaftigen Gott über Alles, wolle durch ihn deine Magd retten! und keine Versuchung soll mich antasten! denn dir hab' ich mich verpflichtet zur Jungfrauschaft und deinem eingeborenen Sohne Jesu Christo." Nachdem sie so gesprochen und ihren ganzen Körper mit dem

---

1) Eigentlich „der kreuztragenden Macht oder Kraft" d. h. der Kraft, vermöge deren Christus das Kreuz getragen und die Welt erlöst hat. In diesem eigentlichen Sinne wird der Ausdruck gleich nachher gebraucht. Hier ist er übertragen auf das Zeichen, wodurch der Christ sich unter die Schutzmacht des Gekreuzigten stellt.

2) Dies kann dem Zusammenhang nach nicht auf die Wiedergeburt bezogen werden, sondern nur auf die Einhauchung des Lebensodems (Genes. 2, 7), welche als eine zweite Formung des werdenden Menschen gedacht ist.

Zeichen Christi gezeichnet, hauchte sie den Dämon an und machte ihn zu Schanden.

6. Der Dämon aber ging beschämt von dannen und trat dem Cyprianus vor Augen. Spricht Cyprianus: „Wo ist die, zu der ich dich gesandt habe? Wie habe ich gewacht, und du hast das Ziel nicht erreicht"! Und der Dämon spricht: „Frage mich nicht! denn ich kann's dir nicht sagen. Ich sah ein gewisses Zeichen und zitterte". Da verlachte ihn Cyprianus, und im Vertrauen auf seine Zauberkünste rief er einen stärkeren Dämon. Gleich dem Ersten prahlt auch dieser und spricht zu Cyprianus: „Ich merkte deinen Befehl und die Trägheit jenes (Dämons). Darum sandte mich mein Vater, deiner Trauer abzuhelfen. So nimm nun dies Gift, sprenge es rings um ihr Haus, und ich will kommen und sie überreden". Cyprianus aber nahm das Gift und that, wie ihm der Dämon befohlen hatte. Da nun der Dämon in's Haus der Jungfrau kam, war die heilige Jungfrau aufgestanden um die sechste Stunde der Nacht und brachte Gott ihr Gebet dar und sprach: „Um Mitternacht habe ich mich erhoben, dich zu preisen ob der Gerichte deiner Gerechtigkeit [1]). Du Herr und Gott der Barmherzigkeit, du Gesetz aller Wesen, die in der Luft sind, und Hüter derer, die im Himmel sind, und Schrecken der Unterirdischen, der du den Teufel zu Schanden gemacht und das Opfer Abrahams groß geachtet hast; der du den Bel gestürzt und den Drachen getödtet hast durch deinen treuen Daniel und die Macht deiner Gottheit den Babyloniern kund gethan hast; der du durch deinen eingeborenen Sohn Jesus Christus den ganzen Heilsrath ausgeführt, das ehemals Finstere erleuchtet und die erstorbenen Glieder lebendig gemacht hast, der du das Arme reich gemacht und was vom Tode geknechtet war befreit hast: übersieh nicht mich deine Magd, du heiliger, menschenfreundlicher König, sondern bewahre meine Glieder unbefleckt in der Keuschheit; erhalte die Fackel meiner Jungfrauschaft unerloschen, damit ich hineingehe mit meinem Bräutigam Christus und meinen Leib, den du mir in Christo als ein Pfand anvertraut hast, rein zurückerstatte; denn durch ihn gebührt dir Ehre in alle Ewigkeit. Amen". Und nachdem sie so gebetet, bedrohte sie den Dämon im Namen Christi und schickte ihn mit Schimpf fort.

---

1) Aus Psalm 119, 62.

7. Der Dämon aber trat beschämt über seine Prahlereien vor Cyprianus. Und Cyprianus spricht: „Wo ist die, zu der ich dich sandte"? Der Dämon spricht: „Ich bin besiegt und kann nicht sagen (wie es zuging). Ich sah ein gewisses Zeichen und zitterte". Cyprianus aber rief in seiner Verzweiflung einen noch stärkeren Dämon, den Vater aller Dämonen und sagte zu ihm: „Was ist das mit dieser eurer Ohnmacht, daß deine ganze Macht besiegt ist"? Der Dämon spricht: „Ich überliefere sie dir sofort; sei du nur bereit". Cyprian aber spricht: „Was ist das Zeichen deines Sieges"? Der Dämon sagte: „Ich will sie mit mancherlei Fieber schütteln, und nach sechs Tagen um Mitternacht will ich zu ihr treten und sie willig machen".

8. Und der Dämon ging hin, erschien der heiligen Jungfrau in Gestalt einer Jungfrau, und nachdem er sich auf ihr Bett gesetzt, spricht er zu dem heiligen Mägdlein Gottes: „Auch ich will heute mit dir der Tugend pflegen; denn ich bin von Christus gesandt, daß ich ein jungfräuliches Leben führe. Sage mir doch, was ist es um den Kampf des jungfräulichen Standes? und was ist der Lohn? Denn ich sehe, daß du sehr abgezehrt bist". Die heilige Jungfrau spricht zu dem Dämon: „Der Lohn ist groß, der Kampf ist gering". Der Dämon aber sagte: „Wie kam's denn, daß Eva im Paradiese eine Jungfrau war, obwohl sie mit Adam zusammen war, dann aber, als sie sich hatte überreden lassen, Kinder gebar und die Erkenntnis des Guten empfing, und die Welt wurde mit Kindern gesegnet"? Da aber der Dämon (sie) drängte zur Thür hinauszugehn, wurde sie nachdenklich und sehr unruhig, und da sie ihren Verführer erkannte, wandte sie sich eilig zum Gebet, zeichnete sich mit dem Zeichen Christi, hauchte den Dämon an und schickte ihn mit Schimpf fort. Nachdem sie sich aber von ihrer Unruhe erholt, machte sie sofort ihrer Noth ein Ende, indem sie sprach: „Ich preise dich, Christus, der du rettest die, welche von dem fremden (Geiste) vergewaltigt werden, und zum Lichte führst deine Knechte nach dem Willen deines Vaters und mit den Strahlen der Gerechtigkeit wegscheuchst die (Geister), die zu böser Stunde auf Raub ausgehn, laß mich nicht besiegt werden von dem Fremden! „Nagele fest an deine Furcht mein Fleisch" [1]), und durch dein Gesetz erbarme dich meiner und gib Ehre deinem Namen, o Herr".

---

1) Aus Psalm 119, 120.

9. Tiefbeschämt zeigte sich der Dämon dem Cyprianus. Der aber spricht zu ihm: „Du wardst besiegt von einer Jungfrau; was ist denn die Kraft, wodurch sie gesiegt hat"? Der Dämon spricht: „Sagen kann ich's dir nicht; ich sah ein Zeichen und zitterte; darum bin ich auch zurückgewichen. Willst du's nun erfahren, so schwöre mir, und ich sage es dir". Da sagte Cyprianus: „Wie soll ich dir schwören"? Es sprach der Dämon: „Bei meinen großen Kräften, die bei mir ausharren". Und Cyprianus spricht: „Bei deinen großen Kräften, ich lasse nicht von dir". Da sagte der Dämon trotzig: „Ich sah das Zeichen des Gekreuzigten und zitterte". Da spricht Cyprianus: „Also ist der Gekreuzigte größer als du"? Der Dämon antwortet: „Ja, größer ist er als Alle; für Alles, was wir hier an Verführungen und Thaten vollbracht haben, werden wir dort den Lohn empfangen. Dort nämlich ist eine eherne Gabel, die wird glühend gemacht und wird dem Sünder ins Genick gesetzt, er sei Engel oder Mensch, und so unter dem Gepraſſel des Feuers führen ihn die Engel des Gekreuzigten vor den Richterstuhl und vergelten einem jeden nach seinen Werken". Spricht Cyprianus: „So will auch ich mich bestreben, ein Freund des Gekreuzigten zu werden, damit ich nicht in ein solches Gericht falle". Der Dämon spricht: „Du hast mir geschworen und wirst meineidig"? Cyprianus aber sagt: „Dich verachte ich, und deine Mächte fürchte ich nicht; denn in dieser Nacht habe ich mich davon überzeugt, daß ihr überwunden wurdet durch das Beten und Flehen der Jungfrau und durch das Zeichen Christi, womit ich mich jetzt zeichne, indem ich dir absage". Und als er dies gesagt, machte er das Zeichen des Kreuzes über sich und sprach: „Preis sei dir, o Christus! Gehe hinweg von mir, Dämon; denn ich suche Christus". Der Dämon aber ging beschämt von dannen.

10. Da raffte Cyprian seine Bücher zusammen, packte sie (einigen) Jünglingen auf, ging in das Haus des Herrn und fiel dem seligen Anthimus zu Füßen mit den Worten: „Diener des hochgelobten Christus, auch ich will ein Streiter Christi werden und ins Buch der Lebendigen eingetragen werden". Der heilige Bischof aber meinte, er wolle (ihn) versuchen, und sprach zu ihm: „Laß dir genügen, Cyprianus, an den Leuten draußen[1])! Verschone die Gemeinde Christi; denn seine Macht

1) Seit Paulus (1 Kor. 5, 12 f.; Kol. 4, 5; 1 Thess. 4, 12) Bezeichnung der Nichtchristen.

ist unbezwinglich". Cyprianus spricht: „Auch ich bin davon überzeugt, daß die Macht Christi unbezwinglich ist; denn in dieser Nacht habe ich Dämonen zu der heiligen Jungfrau Justina gesandt und habe erfahren die Macht ihrer Gebete, und daß sie durch das Zeichen Christi jene besiegt hat. So nimm nun die Bücher hin, mit denen ich Böses gethan habe, und verbrenne sie mit Feuer und erbarme dich meiner". Hierdurch überzeugt, verbrannte der Bischof seine Bücher; ihn aber segnete er und entließ ihn mit den Worten: „Eile, mein Sohn, in das Bethaus". Cyprianus aber ging in sein Haus und zertrümmerte alle seine Götzenbilder, die ganze Nacht hindurch aber klagte er und sprach zu sich selbst: „Wie soll ich es wagen, vor der Macht Christi zu erscheinen, nachdem ich soviel Böses gethan habe? oder wie soll ich ihn lobpreisen mit meinem Munde, womit ich heilige Menschen unter Anrufung der unreinen Dämonen verflucht habe. So will ich Asche auf die Erde streuen und schweigend darauf niederfallen und um Gottes Erbarmen bitten".

11. Als es aber Morgen geworden, am großen Sabbath [1]), ging er hin in das Haus Gottes; und während er hinzog, betete er unterwegs folgendermaßen: „Herr, wenn ich würdig bin dein vollkommener [2]) Knecht zu heißen, so verleihe mir, daß ich beim Eintritt in dein Haus ein bedeutungsvolles Vorzeichen aus deinen heiligen Schriften vernehme". Und als er eintrat [3]), sprach der Psalmensänger David: „Siehe, Herr,

---

1) Eine bisher bei keinem älteren Schriftsteller als Chrysostomus (ed. Montfaucon tom. V p. 525 D) nachgewiesener Name des Sabbaths vor Ostern. Vergleiche meine Bemerkungen zu Mart. Polyc. 8 in Patr. ap. II, 144sq.

2) τέλειος ist, wie zwei bald folgende Stellen zeigen, Bezeichnung der Getauften im Unterschied von den Katechumenen. Der Sprachgebrauch ist seinen Anfängen nach sehr alt. S. meinen „Hirt des Hermas" S. 450 f. Anm. 2.

3) Die kurze Aufzählung der Bestandtheile des ersten Theils des Gottesdienstes, der „Missa Catechumenorum", verdient Beachtung. Nach Const. apost. II, 57 ed. Lagarde p. 85 soll vorgelesen werden 1) aus den historischen und prophetischen Schriften des A. Testaments, unterbrochen durch Psalmlectionen, 2) aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen, 3) aus den Evangelien. Darauf folgen Ansprachen der Presbyter und des Bischofs, und nach Entlassung der Katechumenen und der Büßenden (p. 87, 3) die „Missa fidelium". Während in unserer Legende nicht einmal die Büßenden erwähnt werden, findet man in Const. apost. VIII, 5—9 p. 239, 19. 20; 241, 10. 11; 242, 13. 14; 243, 3. 4; 244, 27 unter den nach der Predigt zu Entlassenden die Stufen der ἀκροώμενοι, κατηχούμενοι, ἐνεργούμενοι, φωτιζόμενοι,

schweige nicht, wende dich nicht ab von mir“ [1]). Und weiter (hörte er) aus Hosea: „Siehe, mein Knecht wird verständig sein“. Weiter (sprach) David: „Frühe sind meine Augen erwacht, um über deine Worte zu sinnen“. Ferner Jesaja: „Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob, und geliebter Israel, den ich erwählt habe“. Und weiter der Apostel Paulus: „Christus hat uns losgekauft aus dem Fluch des Gesetzes, indem er selbst ein Fluch für uns wurde“. Darauf der Psalmensänger David: „Wer mag aussagen die Machtthaten des Herrn, kundbar machen all' seinen Ruhm“! Darauf das erleuchtende Wort des Evangeliums; dann die Lehre des Bischofs; endlich die Ansprache an die Katechumenen.

12. Da hieß der Diakon die Katechumenen hinausgehn [2]). Cyprianus aber blieb sitzen, und der Diakon Asterius sagte ihm: „Geh' hinaus“! Spricht Cyprianus: „Ich bin ein Knecht des Gekreuzigten geworden, und du wirfst mich hinaus“? Der Diakon aber sagt: „Du bist noch kein ganzer (Christ) geworden“. Cyprianus spricht: „So wahr mein Christus lebt, der die Dämonen zu Schanden gemacht und die Jungfrau gerettet und sich meiner erbarmt hat, ich gehe so nicht hinaus, ehe ich ein ganzer (Christ) geworden bin“. Asterius aber meldete das dem Bischof. Da hieß der Bischof ihn kommen und prüfte ihn nach dem Gesetz, und nachdem er über ihn das Gebet gesprochen bis (zu der Stelle, wo es heißt), daß „die Creatur erschüttert wird“ [3]), taufte er ihn. Am

---

μετανοοῦντες, unterschieden. — Die Liturgie des Chrysostomus (Daniel Cod. liturg. IV, 346—349) gibt folgende Ordnung des in Betracht kommenden Theils: 1) Psalmlection 2) Paulin. Epistel 3) Psalm 4) Evangelium 5) Gebet der Katechumenen und für dieselben 6) Entlassung der Katechumenen.

1) Psalm 35, 22. Es folgen weiterhin Jesaja 52, 13 (der Verfasser citirt fälschlich „Hosea“); Psalm 119, 148; Jesaja 44, 2; Gal. 3, 13; Psalm 106, 2.

2) Man wird durch das folgende lebhaft an die Erzählung vom Kaiser Philippus Arabs erinnert, welcher gleichfalls in Antiochien und gleichfalls am Osterfabbath an der Missa fidelium theilzunehmen versuchte, ohne kirchlich kompetent zu sein (Eus. h. e. VI, 34; Chron. pasch. ed. bonn. I, 503; Malalas ed. bonn. p. 303.) Besonders beachtenswerth ist dabei noch, daß der Gewährsmann der Passachronik ein Bischof Leontius von Antiochien um 350 ist.

3) S. d. Anmerkung zum griech. Text. In der griechischen Liturgie enthält der erste Exorcismus bei Aufnahme eines Katechumenen (Daniel, Cod. litürg. tom. IV, 493) folgende an den Teufel gerichtete Worte: „Fürchte Dich vor Gott, der auf den Cherubim thront und in die Abgründe herabblickt, vor

achten Tage aber wurde er ein heiliger Herold und Verkündiger der göttlichen Geheimnisse Christi [1]), am 25. Tage ein Unterdiakon und Thürhüter der göttlichen Geheimnisse des heiligen Hofes, am 50. ein Diakon. Er war aber ausgerüstet mit Gnade gegen die Dämonen und heilte jedes Leiden. Viele riß er aber auch los vom Wahn der Götzen und überredete sie Christen zu werden. Nach Ablauf eines Jahres wurde er ein Beisitzer des Bischofs und behielt 16 Jahre lang den Sitz im Presbyterium. Da berief der selige Anthimus die Bischöfe der Nachbarstädte, und nachdem er mit ihnen über das Wohl der Kirche Berathung gepflogen, überließ er ihm den bischöflichen Stuhl. Wenige Tage nachher starb der heilige Anthimus in Christo und befahl dem Cyprianus die Heerde. Nachdem er aber sein Amt angetreten, beförderte der heilige Cyprianus die heilige Jungfrau zum Amt einer Diakonisse, nannte sie Justina [2]) und machte sie zu einer Mutter des Klosters. Viele erleuchtete Cyprianus und zog sie ab von aller Häresie und fügte sie hinzu zur Heerde Christi, welchem die Ehre und die Gewalt gehört von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

II. Die Buße des heiligen Cyprianus [3]).

1. „Alle, die ihr an den Geheimnissen Christi Anstoß nehmt [4]), schaut auf meine Thränen und erkennet die Kraft alles dessen, was in jenen

---

welchem zittern die Engel, Erzengel, Throne, Herrschaften, Mächte und Kräfte, die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Seraphim, vor welchem zittert der Himmel und die Erde, das Meer und Alles, was darinnen ist: gehe aus und weiche von dem versiegelten, neuerlesenen Streiter Christi, unseres Gottes." Aehnliches liest man in dem Gebet für die Energumenen Const. apost. VIII, 7.

1) d. h. ein Vorleser der hl. Schrift, ein Anagnost.

2) Früher hatte sie Justa geheißen s. S. 21 Anm. 2.

3) Außer dem griechischen Text (= G), welcher zuerst in Cypr. opp. ed. Baluzius et Maranus, Paris 1726, Append. p. CCXCV—CCCXXX erschien und aus dieser Ausgabe in Act. SS. Sept. tom. VII p. 222—242 ohne neue handschriftliche Hilfsmittel abgedruckt wurde, haben wir für dieses Stück nur die jüngere lateinische Uebersetzung (L) bei Fell p. 54—60 und wenig abweichend bei Martène-Durand III, 1629—1646, und das Fragment der Eudocia (E), 479 Zeilen bei Bandini, Catal. codd. graec. bibl. Laurent. I, 233—240. Im ersten Theil, wo der Magier absichtlich von den Geheimnissen, die er ergründet, ziemlich geheimnisvoll redet, ist Manches dunkel, vielleicht auch sinnlos.

4) προσκόπτετε G: proficitis L, was προκόπτετε und ein ἐν vor

(Geheimnissen) liegt. Alle, die ihr euch an dämonischem Wesen erfreut, lernet von mir die Nichtigkeit der darin enthaltenen verächtlichen Dinge. Denn nie wird's einer von euch weiter als ich bringen können in Verehrung der Dämonen, in Erforschung des Wesens und Erfahrung der Kraft der sogenannten Götter. Ich bin Cyprianus, der ich von zartester Kindheit an dem Apollo als ein Juwel verehrt und schon als Knabe in die Orgien [1]) des Drachens eingeweiht ward. Noch nicht sieben Jahre war ich alt, als ich zu den Mysterien des Mithras zugelassen wurde; und da ich, von auswärts nach Athen gekommen, durch die Bemühungen meiner Eltern Bürger daselbst geworden war, habe ich, erst zehn Jahre alt, der Demeter die Fackel getragen und die Trauer in weißen Gewändern um das Mädchen (Persephone) mitgemacht und auf der Burg der Pallas, zur Stellung eines Tempeldieners befördert [2]), den Dienst der Schlange versehen. Ich kam auch auf den Olymp, die Wohnung der Götter, wie sie sagen, und ward eingeweiht in die Klänge feierlicher Reden und in hochtönende Erzählung. Ich sah dort Baumstämme von zauberischer Kraft und Kräuter, die durch der Götter Heimsuchung wirksam zu sein schienen. Ich sah dort die Aufeinanderfolge der Jahreszeiten unter dem Wechsel der Winde und die Verschiedenheit der Tage, die durch entgegengesetzte Kräfte gewirkt wird [3]). Ich sah dort Chöre von Dämonen, welche Lieder sangen, und andere, welche Krieg führten, und andere, welche auf der Lauer lagen, täuschten, Verwirrung anrichteten; und eines jeden Gottes und jeder Göttin Streitmacht sah ich daselbst,

---

τοῖς τοῦ Χριστοῦ μυστηρίοις voraussetzt. E paraphrasirt dem Sinn nach ähnlich: „denen des vielbesungenen Christus geheimnisreicher Glaube am Herzen liegt." Aber die brauchen das nicht erst zu lernen, was Cyprian sie lehren will, wohl aber die Heiden, welche noch Anstoß nehmen, oder Christen, die am Glauben irre werden wollen und heidnischem Treiben sich wieder zuwenden. Die LA von G wird durch den Parallelismus der beiden ersten Sätze geschützt; ebenso die oben ausgedrückte Auffassung von τῶν ἐμφερομένων ἐν αὐτοῖς τὴν δύναμιν. E scheint αὐτοῖς auf die Thränen bezogen zu haben.

1) Ich folge E in dieser freien Wiedergabe von δραματουργία. Die dramatische Mysterienfeier ist gemeint.

2) E und L haben dies fälschlich zum folgenden Besuch des Olymp gezogen.

3) Allerdings wird mit Maran συνισταμένην statt συνισταμένων zu schreiben sein. Aus E und L ist nichts zu gewinnen.

indem ich vierzig [1]) Tage an dem Orte blieb, von wo wie aus einer Königsburg die Geister ausgesandt werden, daß ein jeder auf Erden und unter allen Völkern sein Werk thue.

2. Und ich nährte mich nur von Baumfrüchten nach Sonnenuntergang; und als ich erst 15 Jahre alt war, wurde ich von den 7 Hierophanten mit der Wirkung einer jeden derselben bekannt gemacht; denn meine Eltern beeilten sich sehr damit, daß ich kennen lerne, was auf der Erde, in der Luft und im Meere ist, und zwar nicht allein das natürliche Entstehen und Vergehen der Kräuter, Bäume und Körper [2]), sondern auch die Kräfte, welche der Fürst dieser Welt im Gegensatz zu der Schöpfung Gottes ihnen allen eingeprägt hat. Ich kam auch nach Argos zur Feier der Hera [3]) und ward dort eingeweiht in die Gesetze der Verbindung der Luft mit dem Aether, des Aethers mit der Luft, auch der Erde mit dem Wasser und des Wassers mit der Luft. Ich kam auch nach Elis [4]) und traf in Lacedämon die Artemis Tauropolos [5]), um kennen zu lernen die Vermischung und Trennung des Stoffs und den hohen Flug dunkler und schrecklicher Sagen [6]). Was zur Wahrsagerei gehört, eignete ich mir von den Phrygiern an und lernte die Opferschau, und bei den Barbaren den Vogelflug und die Windungen [7]) der vierfüßigen Thiere und die bedeutungsvollen Stimmen der Hellseher [8])

---

1) So GL: 8 weitere Tage fügt E hinzu.

2) *σώματα* las E : *ὀνόματα* G, der ganze Satz und alles Weitere bis § 4 Anf. fehlt in L. Nur ein kurzes Excerpt aus dem Bericht über Egypten hat L dem Bericht über den Besuch bei den Chaldäern einverleibt Martène-Durand col. 1629 D—1630 B.

3) *Ἥρας* G : *Ἡοῦς* E.

4) *Ἤλιδος ἄχρι δ' ἔβην* E: *ἔφθασα καὶ ἐν τῇ Ἰλιάδι* G. Die Bollandisten errieten schon das Richtige.

5) *ταυρόπολιν Ἄρτεμιν* G: *ταυροπόλου κελαδεινῆς . . βρέτας ὄβριμον* E.

6) *καὶ μετεωρισμοὺς λοξῶν καὶ ἀγρίων διηγήσεων* G: auch Maran zieht das zum Vorigen, ebenso E, die aber ganz anders gelesen zu haben scheint; sie spricht ausführlicher von physikalischen Dingen und dann von *γραιώδεις μύθους*, Altweibermärchen, las also statt *ἀγρίων* wahrscheinlich *γραϊκῶν*, oder *γραώδων*.

7) *καμπτάς* G: dazu fügt E *πορείας*, Maran forderte *καμπάς*.

8) So wage ich *τῶν γνωστικῶν* zu übersetzen. E paraphrasirt: „der Jünglinge, welche das Zukünftige sehen."

und den Laut des Knirschens jedes Holzes und Steines und der Todten in den Gräbern und das Knarren der Thüren. Auch die Zuckungen der Glieder lernte ich verstehen und das rasche Strömen des Bluts in seiner Thätigkeit und die Zusammenziehungen und Ausdehnungen der Warzen, und die Vertauschungen [1]) von Worten und der Worte mit Zahlen und der Zahlen mit Worten, und die äußeren [2]) Verletzungen der Körper wie natürliche (Fehler) und die natürlichen wie künstliche, und Eide die man hört und nicht hört, und Uebereinstimmungen, die zum Widerspruch führen. Nichts auf der Erde und im Wasser und in der Luft blieb mir verborgen, weder eine Erscheinung noch ein Gegenstand der Erkenntnis, noch etwas von mannigfaltiger Natur, nichts Mechanisches oder Künstliches bis zur zauberhaften Verwandlung der Schriftzüge und all' solchen Dingen.

3. Als ich nach solchen (Studien) zwanzig Jahr alt geworden, kam ich zu den Egyptern nach Memphis und lernte dort die verborgensten Geheimnisse [3]) kennen, wodurch sie mit den irdischen Dingen zusammenhängen; und an was für einem Ort die Unheil abwehrenden Geister sind, und an welchen Sternen und Ordnungen und Dingen sie ihr Gefallen haben, und durch welche sie verscheucht werden; wie sie sich in der Finsternis halten [4]), und bei welchen anderen Geistern [5]) sie Widerstand finden. Ich erfuhr dort, wieviele Fürsten der Finsternis es gibt, wie sie in den Seelen und Körpern, die mit ihnen Gemeinschaft haben,

---

1) Es muß wohl *μεταβολάς* statt *βολάς* gelesen werden. E paraphrasirt: *καὶ μύθων ὀάρουσ* (sic) *καὶ ἀριθμοὺς αὖτ' ἐπέων γε.* Es handelt sich um die Kunst der „Gematria".

2) *ἐπιπολαίους* G: *ἐπιπλάστους* wie gleich nachher vermuthete Maran, aber E paraphrasirt *ὁρατούς γε πόνους*, dann aber sehr sonderbar *στήλας φύσιος δέ.* Die gelehrte Dame hat den Unsinn des Originals wohl ebensowenig verstanden wie Unsereiner.

3) *τὰ ἄδυτα* kann hier nicht die unterirdischen allerheiligsten Räume der egyptischen Tempel bedeuten (Lucian. somn. seu gall. 18; Gregorii Naz. or. IV, 55 ed. Bened. I, 102); der Gegensatz müßte dann wenigstens *ἐπίγεια* statt *περίγεια* heißen. Und auch so noch wäre mit dem Folgenden nichts zu machen.

4) *πῶς σκότος τηροῦσι* G; sachlich ebenso E.

5) *πνεύμασιν* las E (*πνεύματα δ' οἷά γε τοῖσιν ἐναντία*): *πράγμασιν* G.

wirken, und was für Wirkung durch sie ausgerichtet wird: schnelles Laufen, Erkenntnis, Gedächtnis, Furcht, listige Kunst, heimlicher Angriff, Vergessenheit, Volksbelustigungen und dergleichen mehr. Da sah ich ein Gleichnis von Erdbeben und Regengüssen [1]) und künstlich hervorgebrachte Unruhe von Erde und Meer, wie im Gegensatz zu der von der Vorsehung Gottes gewirkten Bewegung. Da sah ich Seelen von Riesen, die in Finsternis gefangen gehalten wurden [2]) und dem Schein nach die Erde aufrechterhielten, als ob einer auf seinen Schultern eine schwere Last trüge. Dort sah ich, wie Schlangen mit Dämonen verkehrten und ihr Gift ausspritzten zum Verderben der irdischen Wesen, wovon dann die Geister in der Luft einen Antheil empfangen und die Menschen mit Hülfe der Materie in die schrecklichsten Zustände versetzen. Ich sah auch, wie die Erde von Winden gedrückt ward und doch nicht im Wasser dahinsank wegen des Gegendrucks ihrer natürlichen Tragpfeiler. Ich kam an einen Ort, wo die Dämonen die Gestalten ihrer Verwandlungen annehmen, welche [3]) die Schlange im Widerspruch gegen die göttliche Schöpfungsordnung zum Zweck der Einführung des Irrthums hergestellt hat, wodurch dann die bösen Geister den mit ihnen in Gottlosigkeit verbündeten Menschen dienen. Da sah ich, wie gottlose Frömmigkeit und unvernünftige Erkenntnis und ungerechte Gerechtigkeit und verwirrte Ordnung zu Stande kommt. Da sah ich ein Bild der Lüge, von wechselfarbiger Gestalt, und das Bild der Unzucht in dreifacher Gestalt: blutig, schäumend, leberähnlich [4]); ein Bild des Zornes, wie

---

1) Diese Uebersetzung von *σεισμῶν καὶ ὑετῶν ὁμοιότητα* scheint das Folgende zu erheischen.

2) 2 Petr. 2, 4; Judä 6; Genes. 6, 4.

3) *ἥν* G hat im Vorigen keine Unterlage. Daher wollte Maran diesen Relativsatz weiter zurückstellen und zu dem vorigen Hauptsatz über die Unerschütterlichkeit der Erde ziehen. Aber erstens rührt diese nicht vom Teufel her, und zweitens fand schon E die Sätze ebenso gestellt wie wir. Sie machte *χώρην* (*χώραν*) aus *χῶρον* und bezog hierauf dies *ἥν*, was auch sachlich verwerflich ist. Der Bollandist emendirte *ἅς*, was dann auf *μεταμορφώσεων*, oder *ἰδέαι* zurückgeht. Das muß auch der Sinn sein. Im nachlässigen Stil unsrer Schrift schiebt sich an die Stelle der vielen einzelnen Verwandlungen der singularische Begriff der vom Teufel gestifteten Möglichkeit solcher vorübergehenden Verkörperungen der Dämonen.

4) *ἡπατῶδες* (*ἡπατοειδές*) las E (*ἀφρῷ καὶ ἥπατι ἴσον*): Maran

von Stein, öde, rauh und thierisch wild; ein Bild der Arglist, verschlossen, verwachsen und mit vielen Zungen wie mit Haaren bedeckt; ein Bild des Hasses, blind, mit vier beständig dem Licht ausweichenden Augen am Hinterkopf, mit vielen Füßen, die unmittelbar am Kopf hingen, und ohne Bauch wegen seiner erbarmungslosen Wuth; ein Bild des Neides, ähnlich dem der Eifersucht, nur darin verschieden [1]), daß es die Zunge wie eine Sichel vorstreckte. Ein Bild der Bosheit sah ich dort: mager, vieläugig, statt der Pupillen Pfeile tragend, auf Nachstellung eifrig gerichtet [2]). Ein Bild der Unersättlichkeit mit schmalem und langem Kopf; es hatte ein Maul sowohl hinten als an der Brust, womit es Erde und Steine hinaufwand, und wurde doch immer magerer, da es nichts in sich aufnahm. Ein Bild der Gewinnsucht [3]), am ganzen Körper scharf wie eine Sichel, die Augäpfel eingesunken bis zum Verschwinden. Ein Bild des Handels, staubig [4]), rasch in der Bewegung, schmutzig, ein Bündel auf dem Rücken mit all' seiner Habe. Ein Bild der Eitelkeit, wohlgenährt, feist, aber ganz und gar ohne Knochen. Ein Bild des Götzendienstes, hochfliegend, die Flügel [5]) am Kopf, als ob es Alles damit bedecken wollte, während es kein einziges seiner eigenen Glieder damit beschatten konnte. Ein Bild der Heuchelei, ganz und gar schlimm aussehend, mit großer Brust, aber unvermerkt zer-

---

wollte das überlieferte *σιπῶδες* in *λιπῶδες* ändern und übersetzte pinguem. Aber die Leber ist den Griechen Sitz auch der Liebe.

1) In nachlässigem Stil ganz richtig *διαφερόμενοι*, nicht *διαφερόμενον*, wie Maran ändern wollte. Gemeint ist, wie auch E richtig verstand, daß er ein Bild sowohl des Neids als der Eifersucht sah, und daß die beiden Laster in ihrer Gestalt nur den angegebenen Unterschied zeigten. — Gleich nachher ist *προφέρει* (*προσφέρει* G) zu lesen, E nur *φέρει*.

2) Vor *πολυόφθαλμον* wird *τό* zu tilgen und dann *κεκτημένον* statt *κεκτημένην* zu lesen sein.

3) *γριπότης* G kann kaum etwas Anderes heißen cf. *γρῖπος*, *γριπεύς*, *γριπεύω*, *γριπίζω*. Dies auch im Sinn von *κερδαίνω*. Wenig glücklich war der Vorschlag Maran's *γρυπότης* oder *γρυπνότης* (Krümmung) zu schreiben und die Uebersetzung durch tristitia. E hat nichts anderes gelesen wie G geschrieben: *ὅλβου δ'αὖ φιλότητα ἐγὼν ἴδον, ἁρπαλέον μέν.*

4) Ich lese *κόνιον* cf. E *χθαμαλήν* (niedrig, an der Erde kriechend): *κόνδον* G, Maran wollte *ἄκονδον*, was invenustus bedeuten soll.

5) *τὰ πτερά* G: *δύο πτερά* muß E gelesen haben.

fließend und wie von den Winden[1]) in tausend Richtungen umhergetrieben. Ein Bild der Unvernunft, jugendlich, halb Mann halb Weib, nackt, unverschämt, unbeschirmt[2]). Ein Bild der Frechheit, mit einer Zunge länger als der ganze übrige Körper. Ein Bild der Thorheit mit schiefem Kopf und schlaffem, zerfließendem, nichts zu tragen fähigem Herzen. Und von jedem Laster sah ich dort eine Gestalt, in welche gekleidet die einzelnen Dämonen auf die Welt losgeschickt werden. 365 Bilder von Leidenschaften sah ich dort, auch vom Ehrgeiz und von der hohlen Tugend und der eingebildeten Weisheit und der nichtigen Gerechtigkeit, womit sie (die Dämonen) die griechischen Philosophen irreführen. Sie (jene Trugbilder) sind nämlich ganz schön ausstaffirt, aber Bestand haben sie nicht; theils wie Staub, theils wie ein Schatten vergehen sie rasch. Denn vermittelst der 365 Leidenschaften setzen die Dämonen ihre Kraft in Wirksamkeit zum Zweck der Verführung.

4. Um nun aber nicht mit vielen Worten viele Bücher vollzuschreiben[3]), beschränke ich mich darauf, durch eine kleine Auswahl aus der Fülle des Stoffs euch meinen Eifer in der Gottlosigkeit anzudeuten. — Dreißig Jahr alt reiste ich von Egypten zu den Chaldäern, um die Bewegung[4]) des Aethers kennen zu lernen, welche diese selbst dem Feuer zuschreiben, die Kundigeren unter ihnen aber dem Lichte. Von ihnen erlernte ich die Unterschiede der Sterne, wie (man solche auch) bei den Pflanzen (beobachtet)[5]), und die Chöre der Sterne, wie auf kriegerische Befehle geordnet. Jene zählten mir auf die Wohnung eines jeden (Sternes) und ihren Verkehr und ihre Nahrung und ihren Trank und ihre geistigen Vermählungen im Licht, welche sie mit

---

1) Statt διαρρέοντα (sc. στέρνα) ist mit E διαρρέον und statt ἐπὶ τῶν ἀνεμίων . . sicherlich ὑπὸ τῶν ἀνέμων zu lesen.

2) ἀπερίστατον G: ἀλχῆς τ' ἀπάνευθε E.

3) Der Schriftsteller vergißt hier, daß er, wie von Anfang an beabsichtigt war und nachher § 12 extr. und 13 init. ganz deutlich wird, eine mündlich vorgetragene Ansprache referirt. Vgl. auch § 14. Nach dieser Zwischenbemerkung setzt auch L wieder ein s. oben S. 32 Anm. 2.

4) ὁρμὴν G: δρόμον E, virtutem L.

5) Vgl. oben § 2 S. 32. Das naheliegende Misverständnis, als ob er bei den Chaldäern erst Botanik studirt hätte, haben schon E und L glücklich vermieden. Falsch dagegen L: choros stellarum super bella constitutos für χόρους ἀστέρων ὡς ἐπὶ πολέμων διαταγαῖς. Besser, aber undeutlich E.

Beziehung auf die Menschen feiern [1]). Sie theilten mir den Aether in 365 Tropen [2]) . . . . . (und lehrten mich), daß sie alle eine Natur von stofflicher Wirklichkeit zum Genossen haben und den Befehl des Fürsten als Rath befolgen und dessen Willen durch ihre Bewegungen anzeigen und ein geheimnisvolles Gebot verbergen und den wirksamen Worten gehorchen, welche aus Opfern und Spenden aufsteigen; daß aber etliche dem nicht gehorchen, sondern ihre (ursprüngliche) Gesinnung gegen den Willen des Lichts bewahren. Man zeigte mir aber wie (die einen) dazu überredet wurden, an dem finstern Willen theilzunehmen, und (die anderen) dagegen den Willen des Lichts zu leisten zum Zweck der Ueberwältigung (der anderen) [3]). Ich sah die Mittler und staunte darüber, daß auch unter den Luftgeistern der Finsternis mit dem Lebensunterhalt Geldgeschäfte getrieben werden [4]). Ich lernte kennen ihre Verträge mit einander und staunte, daß sie durch eigenthümliche Eide (einander) verpflichtet sind. Auch dort gibt es Contracte und Gebote, Streben und Sinnen, damit sie ihres Gemeinlebens genießen können, welches der Fürst in schrecklicher Weisheit gestiftet hat. Aus der Luft nämlich hat er seinen Verstand mit Einsicht gefüllt, von der Erde seine Zunge mit Arglist, aus der Unterwelt seinen Willen mit frevelhafter That; und so hat er die ganze Zeit damit zugebracht, vom Glauben und von Gott und von seiner Verehrung abwendig zu machen [5]). Mit allem hat er als der Verführer Handel getrieben [6]). Alles hat er ver-

---

1) Im wesentlichen wird hier G durch E bestätigt gegen völliges Misverständnis von L. Ich weiß nur nicht, ob *συνουσίαι* hier wirklich concubitus (so L, *φιλότητα* E) bedeutet. Das *τοῖς ἀνθρώποις* hat E gar nicht ausgedrückt.

2) Irgend etwas wird ausgefallen sein, wenn auch E ununterbrochen fortfährt, von den Sternen oder Sterngeistern zu reden.

3) Ich bezweifele, daß das Richtige getroffen ist. — *καὶ ἀντιπαρασχεῖν βουλὴν φωτὸς εἰς ἐπικράτησιν* G, et quis praestat lucidam speciem ad obtinendum L, *ὅππως φάεος μεταδῶσιν ἄστρασι οὐ φαέθουσι κεραννύμεναι κατὰ βαιόν* E. Sie las also jedenfalls *ἐπίκρασιν* statt *ἐπικράτησιν*, was doch auch L bestätigt, und misverstand überdies.

4) *ὁ βίος καταχερματίζεται* G, dafür E frei *ὅττι κεν ἠερίοις ζοφεροῖς ὄλβοιο μέμηλεν*, ganz falsch L: mundo (var. l. mundum) per pecuniam imperant. Maran wollte: vitam in minutissimas partes distrahi.

5) *ἀποστῆσαι* forderte schon Maran cf. L errare fecit: *ἀποστῆναι* G.

6) Freie Uebersetzung von *Πάντα ἐν τῇ πλάνῃ ἐνεπορεύσατο* G: *κωτίλλων γὰρ ἅπαντα ἐς ἐμπορίην κατέθηκε* E.

wirrt, und er selbst als die Quelle der Nichtigkeit [1]) ist der König der Ungesetzlichkeit.

5. Glaubt mir, ich habe den Teufel selber gesehn; traut mir, ich hab' ihn gegrüßt und mit ihm geredet und ward zu denen gerechnet, die bei ihm die ersten Stellen einnehmen. Einen talentvollen Jüngling nannte er mich, einen zweiten Jambres [2]), tüchtig im Dienst und seiner Gemeinschaft würdig. Er versprach mir, mich zu einem Fürsten zu machen nach dem Ende meines Lebens, und in allen Dingen während dieses Lebens mir beizustehn. Darum hat er mir auch als einem, der bei ihm in Ehren stand, ein Streitheer von Dämonen anvertraut. „Sei ein Mann, du strebsamer Cyprianus"! rief er mir zu, als ich hinausging; und er erhob sich von seinem Sitz, als er mich entsandte, so daß Alle staunten [3]). Darum gehorchten mir auch alle seine Fürsten, da sie wußten, wie ich bei ihm in Ehren stehe. Sein Aussehn aber war wie eine Blume von Gold, mit edeln Steinen geschmückt, und am Haupt war er mit zusammengeflochtenen Steinen bekränzt, deren Glanz [4]) jenen Ort erleuchtete. Sein Gewand war entsprechend, und er erschütterte den Hofraum [5]), wenn er sich umwandte. Und um seinen Thron stand ein großes Gefolge von verschiedenen [6]) Abtheilungen, die ihre Gestalten [7]) und Kräfte vor ihm zum Gehorsam neigten. Aber er ließ sich auch damit sehen, wie er den Ort erleuchtete, gab Zauberkünste zum besten, so daß er Alle nicht wenig in Staunen setzte. Denn auch im ganzen Gebiet der Sterne und der Pflanzen und der Schöpfungen des Herrn hat er sich Gleichnisse derselben beigesellt [8]) und rüstet sich

1) *ἐν πηγῇ ματαιότητος* G: so wie ich verstand auch L sicut fons vanitatis.

2) 2 Tim. 3, 8 und hier B. II, 15.

3) Freie Uebersetzung von *καὶ προέπεμψέν με ἀναστὰς, ὕπερ* (l. *ὅπερ*) *πάντες ἐθαύμασαν.*

4) Splendor L: *σέλας* E; also, wie schon Maran sah, *ἐνάργειαι* oder vielmehr *ἐνάργεια* statt *ἐνέργειαι* (G) zu lesen.

5) *χόρτον* G: *χθόνα* E, ob L *χόρον* las, ist bei der Freiheit seines Verfahrens an dieser Stelle unsicher.

6) *διαφόρων* G: ob E *δορυφόρων* las und des Verses halber dies durch *ἀσπιδιῶται* ersetzte?

7) *εἰδέας* (= *ἰδέας*) G: *μορφάς* E, vultus L.

8) Wörtlich „annectirt": *παρέπλεξεν* G. — *ὁμοιότητας* hier wie oben S. 34 Anm. 1 im concreten Sinne.

damit zum Krieg gegen Gott und seine Engel. Dadurch scheint er die Menschen irrezuführen als ein Gott, während er doch nichts in Wirklichkeit hat, sondern Alles in schattenhaftem Bilde hinzustellen und hervorzubringen nur sich den Anschein gibt [1]). Wenn daher die Dämonen in Gestalten erscheinen, so vergehen sie (auch bald wieder); sie bemühen sich nämlich, sei's auch nur durch Bilder, ihre Macht zu zeigen.

6. Wie er (der Teufel) aber den Stoff dieser Schattenbilder bekommt, will ich erklären. Aus nichts anderem als aus den Opfern. Die aus dem Opferrauch aufsteigenden Düfte dienen ihm nämlich wie Wolle und Leinewand und Webereien [2]) und Farbstoffe, Tempelschmuck und Geräth. Und darein kleiden sie (die Dämonen) sich, und bedienen sich der Schatten derselben als Erscheinungsformen. Darum fordert er (der Teufel) Schlachtopfer (von den größten Thieren) bis zur Ameise herab, und begehrt Wasser und Wolle und Früchte und Alles auf Erden, um an diesen Dingen das Material für die trügerischen Schattenbilder zu haben. Wie nun wir in unserem Geiste gestaltete Erinnerungsbilder der Verstorbenen haben und sie sehen, obwohl sie nicht erscheinen, und mit ihnen reden, obwohl sie schweigen, so bildet der Teufel die Gestalten der ihm geweihten Dinge nach und bekleidet sich und die Seinigen damit. Regen gibt er, aber kein Wasser; Feuer macht er, aber es brennt nicht; Fische gibt er, aber man wird nicht satt davon; Gold schenkt er, aber es ist unbeständig. Auch aus den übrigen Stoffen bildet er Gestalten und zeigt eine Stadt, Häuser und Aecker, Berge und Heimat, ebenso auch Kraut, Blumen und Wolle und blumige Teppiche [3]). Und er zeigt den Inhalt der Träume; denn er selbst umgaukelt [4]) bei Nacht

---

1) oder „sich einbildet": *οἰόμενος*.

2) *ἱστῶνες* sonst „Webstühle, Weberwerkstätte".

3) *ἄνθινα ἁπλώματα* G: ich verstehe nach E (*ῥήγεα δ'ἀνθεμόεντα*). L ist in diesem ganzen Zusammenhang wenig zu gebrauchen. Er gibt eine Erweiterung, welche E nicht bestätigt. Doch scheinen die Worte et stragula et (l. ex) variis coloribus Obigem entsprechen zu sollen.

4) *φαντάζειν* hier mit dem Accusativ dessen, dem etwas vorgespiegelt wird cf. Steph. Thes. *φαντάζειν τὴν αἴσθησιν = ἀπατᾷν τὴν αἴσθησιν*. Gleich darauf hat unser Verf. die gewöhnliche Verbindung mit dem Accusativ der Sache, die durch Zauber zur Erscheinung gebracht wird. Ganz absolut vorher § 1 und 3 und § 7 zu Anfang: „Zaubererscheinungen hervorbringen".

die Seelen. Diese Truggestalten schafft er; die gottlosen Menschen aber, die ihm dienen, stiften ihn auch an, dies zu thun.

7. Doch, was hilft es mir, der ich Gott nahen möchte, erkannt zu haben die Ohnmacht des Drachen und all sein Können und Prahlen, da ich in Finsternis der Gottlosigkeit begraben bin! Ich habe nämlich seinen Trug erprobt und erkannt, daß er nur Gaukelspiel treibt und nichts Wahres schafft. An der Jungfrau Justina lernte ich erkennen, daß die Dämonen ein Rauch sind und nichts vermögen. Ich sah an dem christlichen Mädchen, daß der so gewaltig schnaubende Drache nicht die Kraft einer Mücke besitzt. Durch die fromme Jungfrau ward ich überzeugt, daß der König der Finsternis, der so Großes verheißt, gelogen hat. Denn wie ein Wurm ward der Drache von dem Mädchen Justina zertreten. Der König der Dämonen wartete an der Thüre des Kindes und konnte nicht hereinkommen. Er, der von zahllosen Schaaren von Trabanten umgeben ist, konnte ein Brett ihrer [1]) Thür nicht zerbrechen. Er, der Alles zu beherrschen meint, wurde von dem Mädchen verhöhnt; er, der damit prahlt, die ganze Welt erschüttern zu können, ward zum Spielzeug eines schwachen Weibes [2]); denn er konnte ihre Gedanken nicht verändern, der von sich sagt, daß er den Himmel umkehre. Der wie ein Löwe Alle anbrüllt, saß wie eine Mücke in ihrem Vorzimmer und wagte nichts zu unternehmen; und er, der Alle in Schrecken zu setzen scheint, wußte den Muth des Mädchens nicht zu brechen.

8. Als [3]) ich nämlich aus dem Lande der Chaldäer kam, ließ ich mich in Antiochien [4]) nieder und vollbrachte Wunderthaten wie Einer aus der alten Zeit und gab Proben meiner Zauberkunst. Und ich war ein berühmter Magier (und) Philosoph, da ich große Einsicht in die unsichtbare Welt besaß. Vielen erwies ich angebliche Wohlthaten, und zahllos waren die, welche meinen Zaubervorstellungen beiwohnten, die Einen um der Gelehrsamkeit willen, die Andern, um die gottlose Kunst

---

1) *αὐτοῦ* (G) muß durch *αὐτῆς* ersetzt werden, da es sich nur auf *παρθένος, κόρη, ἡ παῖς* zurückbeziehen kann.

2) Wörtlich „einer, welche von Natur ein Weib ist".

3) Den Anfang des Kapitels bis zu S. 41 Anm. 1 hat L weggelassen. Ziemlich kurz faßt auch E die Hauptsachen zusammen.

4) E deutlicher *εἴως Ἀντιοχουπόλεως Συρίης μέγα ἄστυ.*

kennen zu lernen, noch Andere wegen ihrer sinnlichen Leidenschaften, von Neid, Eifersucht und Bosheit getrieben. Und Allen war ich zugänglich; den Einen schuf ich bequeme Lust, den Andern benahm ich die Eifersucht gegen ihre Gegner oder bewog ihre Gegner zur Unterwürfigkeit oder beseitigte die Widersacher. Es gingen mich Väter um Hülfe an für ihre Töchter, die sie mit bösen Gatten geplagt sahen, Andere für Sclavinnen, Mütter und Schwestern, und Allen konnte ich dienen vermittelst der Dämonen, die mir zur Seite stehn. Daher[1]) kam ich zu der Ueberzeugung, es gebe keinen anderen Gott, als den Teufel, weil dieser Alles beherrscht und bewältigt. Ich wußte aber nicht, ihr Männer, daß er wohl Macht hat über Meinesgleichen[2]), daß er aber ohnmächtig ist gegenüber gewissen anderen Leuten; denn ich erkannte nicht, daß es eine andere größere Macht gibt. Wenn's mich auch sehr im Gewissen beunruhigte, daß er mit Ungerechtigkeit Vieles zu Wege bringt, Seuchen, Schändungen, Erhängungen, und daß er gottlosen, ungerechten, unbarmherzigen Menschen, Mördern und Räubern behülflich ist, so beschwichtigte ich doch darum, weil er durch Verführung oder Gewalt Alles durchzusetzen vermag, (immer wieder) mein Gewissen, so daß ich ihm (weiter) diente.

9. Da aber unter vielen Anderen auch ein gewisser Aglaïdas, ein feiner Jüngling, mich besuchte und mir von seiner Liebe zu einer gewissen Jungfrau Justina berichtete, da bekam ich einen Begriff von der Schwäche des Drachens. Denn die ganze Streitmacht, die mir zur Hülfe gegeben war, stürmte auf die Jungfrau ein und kehrte unverrichteter Sache wieder um. Aber auch den dem Aglaïdas zu Hülfe gesandten und anscheinend ihm beistehenden Dämon[3]) ließ das Gebet der Jungfrau auch nicht das Geringste zu Stande bringen. Und nach vielen Nachtwachen des Jünglings und vielen Künsten meinerseits[4]) und Zän-

---

1) Hier setzt L wieder ein.

2) So G: seinesgleichen L, nichts davon E.

3) Der Text von G: *ἀλλ' οὐδὲ τὸν ἀποσταλέντα εἰς βοήθειαν τοῦ Ἀγλαΐδου συνεργεῖν δοκοῦν τὰ δαιμόνια* ist nur am Schluß zu ändern: *δοκοῦντα δαίμονα* und davor etwa noch ein *τε* zu lesen. Maran wollte *τόν* tilgen und *δοκοῦντα δαιμόνια* schreiben. Aber erstlich las auch E einen Singular (*Ἀγλαΐδου ἐπαμύντορα*), zweitens heißen die bösen Geister in dieser Schrift fast ausnahmslos *δαίμονες*, nicht *δαιμόνια*, und drittens gewinnt man so nichts Neues neben dem vorigen Satz.

4) Daß hier in G ein *μοῦ* ausgefallen ist, zeigt E. — Die *φιλονεικίαι*

kereien des Teufels, welche 70 Tage lang stattfanden, rüstete sich der Teufel selbst mit seinen obersten Fürsten zum Kampf mit ihr. Es war nämlich nicht mehr Aglaïdas allein in das Mädchen verliebt, sondern auch ich. Da konnte man sehen, wie diese großen Streitmächte samt dem Drachen von einem einzigen Mädchen um ihre Kraft gebracht und erschreckt wurden. Und nicht einmal unsere Begierde konnte der Teufel wandeln; wie oft er auch versuchte, das zu bewirken. Ich sagte ihm nämlich: „Wenn dir überhaupt das gesammte Naturleben unterthänig ist, so dämpfe wenigstens unsere Begierde, damit wir nicht verlacht werden, wenn wir dabei beharren und nichts ausrichten". Darum rief er in meinem Beisein den Dämon der Unzucht, bedrohte ihn sehr und befahl ihm zu thun, was ich vorher gesagt hatte, und sprach: „Wenn Aglaïdas nicht von seiner Leidenschaft befreit wird [1]), wird's ihm [2]) schrecklich ergehn". Aber trotz aller Bemühungen konnte er nicht einmal in dieser Hinsicht eine Wirkung auf uns üben, indem Gott dadurch zeigte, daß der Teufel nichts gegen die Natur vermag, sondern nur im Bunde mit der Natur stolz ist, wie wenn ein Krüppel oder Lahmer, der ein kriegstüchtiges Roß reitet, sich's einfallen läßt, die von ihm vollbrachten Thaten seiner eigenen Person zuzuschreiben. Denn die Pflege des jugendlichen Körpers entzündet die Begierde und reizt die Natur noch mehr zum Verlangen. So war nun viel Streit zwischen mir und den Dämonen und unter den Dämonen selbst. Sie bedrohten einander und geriethen in Verzweiflung. Ich aber versuchte fortzugehn, indem ich den Drachen angriff [3]), und er knirschte nicht einmal mit den Zähnen

---

des Teufels sind Zänkereien mit Cyprian, der ihn wegen der Resultatlosigkeit seiner Leistungen zur Rede stellt.

1) Eigentlich: „erschlafft wird" *χαυνωθῇ*.

2) d. i. dem Dämon. Der Teufel sagt dies zu Cyprian. Dann ist es nicht nöthig, mit Maran *ὑποστήσεται* in *ὑποστήσετε* oder besser *ὑποστήσῃ* zu ändern. E und L bieten nichts.

3) Es fehlt das Prädikat in G: *ἐγὼ δὲ τὴν ἀναχώρησιν τῷ δράκοντι ἐπιφυόμενος*. Letzteres wird mit E nur von Scheltworten zu verstehen sein. L läßt es bis zu Ohrfeigen kommen. Es fragt sich, ob hier der Schluß der 70 Tage kurz vorweggenommen sein soll, welcher dann erst in § 12 ordentlich erzählt wird, oder ob eine Scene aus dem Verlauf der Zeit, etwa noch vor dem 50. Tage (§ 10 Anfang) angedeutet ist. Letzteres ist wahrscheinlicher.

im Gefühl seiner Ohnmacht. Ich schrie ihn an, und in seiner Furcht ließ er es geschehen, daß ich fortging.

10. Am fünfzigsten Tage nun wollte er den Aglaïdas[1]) auf ein anderes Mädchen ablenken, aber er vermochte nicht einmal des Schattens der Justina sich zu bemächtigen. Obwohl die Gestalt jenes Mädchens von ihm verändert war, war doch keine Aehnlichkeit mit Justina an ihr zu sehn. Da erkannte ich den Irrthum und ging noch weiter und verdammte ihn. Zuletzt beauftragte der Teufel den Dämon der Unzucht, dem Jüngling eine Gestalt (Phantom) der Justina zu zeigen, und die Gestalt schien er wirklich sehen zu lassen. Als sie sich aber dem Aglaïdas näherte, der in größte Freude gerieth und ihr zurief: „Schön daß du kommst, wunderschöne Justina“[2]), da verschwand bei der Nennung des Namens der Jungfrau die Gestalt, und wie Rauch zerstob der Teufel und wandte sich so zur Flucht, weil selbst der Name der Jungfrau den Dämonen unerträglich war. Ich war dabei, ihr Männer, als dies vor sich ging. Ich, der ich ihren Glauben und des Teufels Ohnmacht erprobt hatte, gerieth in Verwirrung, wachte, lauerte ihr auf, verwandelte mich in ein Weib, wurde zum Vogel. Aber kaum kam ich zur Thür des Hofraums, so wich der Zauber, und ich war wieder Cyprianus, und die Kunst war zu nichte. Ich verwandelte einmal den Aglaïdas in einen Sperling, und er flog empor und stand auf der Dachzinne[3]) des Hauses Justina's. Als aber die Heilige (zum Fenster) hinausblickte, verlor er seine Sperlingsnatur, und der Unglückliche da oben wäre verloren gewesen, wenn er nicht durch die mitleidige Jungfrau von dem schwachen Vorsprung des Hauses geschickt wäre heruntergebracht worden. Nachdem sie ihn dann noch ermahnt hatte, ruhig zu sein und fromm zu werden, jagte sie ihn aus dem Haushof hinaus.

11. Keine Krankheit und Qual und keine andere Plage überwältigte sie; denn auch durch diese und dergleichen Dinge folterte sie der Teufel. Als sie in Folge dessen vielfach von den Aerzten aufgegeben

---

1) L kürzt im Folgenden ab und läßt die Hauptsache den Cyprian statt des Aglaïdas erleben. E bestätigt den G.

2) ἦλθες (statt ἦλθεν G) las L (bene venisti etc.), directe Anrede hat auch E.

3) Statt ἔμπροσθεν lese ich ἐν προστεγίῳ cf. E ὑψόσε δ'ἐν τέγεϊ κούρης ἐλθὼν ἐκάθητο und L stans foras ante pinnam fenestrae virginis.

wurde, weinten ihre Eltern um sie. Sie aber sagte zu ihnen: „Weinet nicht; denn ich werde nicht sterben, habe auch weder Kummer noch Schmerzen. Ich fühle auch nichts von Krankheit, abgesehn von einer äußeren Gluth, die mich anweht, als ob sie aus der Luft käme". Ja, was thaten und unternahmen wir nicht gegen sie! Sie aber machte das Zeichen Christi und vertrieb die Wirkungen der Dämonen. Dann[1]) schädigte ich ihre Eltern, tödtete ihre Heerden, Rinder und Zugthiere; sie aber ermahnte jene, nicht den Muth und die Hoffnung zu verlieren; und durch ihre Ermahnung geschah es, daß die Eltern vielfältigen Ersatz erhielten, indem Gott das Uebriggebliebene segnete. Die Leute fürchteten den auf ihr lastenden Zorn (Gottes), und laut forderten Alle, daß sie sich dem Jüngling ergebe, nicht zur Unzucht, sondern zu rechtmäßiger Ehe. Aber Justina heilte ihre Krankheiten durch das Kreuz Christi und machte so dieser Belästigung ein Ende. Darauf schickte der Teufel eine Pest unter das Volk und verkündigte durch ein Orakel, sie würden nicht davon befreit werden, wenn nicht Justina dem Aglaïdas verbunden würde. Aber ihr Gebet beschwichtigte das lärmende Volk und vertrieb zugleich die Pest aus der Stadt. Da das die Bürger wahrnahmen, bekehrten sie sich und priesen Christum, mich aber schmähten sie heftig als einen Feind der Stadt, so daß ich nur heimlich auszugehn wagte und mich hütete, meinen Bekannten zu begegnen.

12. Schließlich, als ich sah, daß nichts über das Zeichen Christi Gewalt hat, ging ich in mich und sagte zum Teufel selbst: „Verderber und Chorführer alles Irrthums und Schatzkammer der Gottlosigkeit, warum hast du meiner Seele nachgestellt, da du doch deiner Schwachheit dir bewußt warst? Denn wenn der Schatten Christi dich überwältigt, was willst du dann machen, wenn er selbst erscheint? Und wenn du zitterst, wo nur der Name Christi genannt wird, was willst du machen, wenn er Hand an dich legen will? Wenn das Zeichen seines Leidens dich kraftlos macht, wo wirst du dann zu finden sein, wenn er seine Macht offenbart[2]). Wenn er (Menschen) mit seinem

---

1) Alles bis zum Schluß von § 11 hat L hier ausgelassen, dagegen in I § 9 verwerthet. G wird durch E bestätigt.

2) Wörtlich nur „für seine Kraftwirkung": τῇ ἐνεργείᾳ αὐτοῦ G, αὐτοῦ κεν παρεόντος E. Ganz frei bewegt sich hier L.

Siegel zeichnet und du wagst nicht seine Grenze [1]) zu betreten, wen wirst du dann aus seiner Hand reißen können? Nichts bist du und hast keine Standhaftigkeit zur Abwehr; nichts vermagst du und hast keine Kraft, dich zu rächen. Jetzt hab' ich deine Verführung durchschaut. Ich ward zum Narren gehabt durch deine Trugbilder; ich habe deine Schwäche erkannt. Du besitzest ja auch nichts Wesenhaftes, sondern nichtige Genüsse des flüchtigen Augenblickes. Weder die Formen, noch die Satzungen, die du als Widerspiel der Frömmigkeit aufgestellt hast [2]), sind wahr, sondern eitel Trug und Gaukelspiel. Du hast mein Denken verdorben, meine Seele zu Grunde gerichtet, meine Hoffnungen vernichtet, mein ganzes geistiges Wesen ins Chaos herabgezogen, mein Leben ruinirt und durch Bosheit verzehrt, und den ganzen Bestand meiner Natur zerstört. Arg habe ich mich verirrt, da ich dir glaubte; über die Maßen gottlos habe ich gehandelt, unvernünftig bin ich dahingestürmt, da ich mich dir ergab. Ich bin ein hohler Mensch geworden bei (aller) Gelehrsamkeit, indem ich in Gehorsam gegen dich von meiner Bildung schändlichen Gebrauch machte. Mein Geld und Gut habe ich verloren, indem ich deinem Betrug folgte; denn sammt dem väterlichen Vermögen hast du mich auch um meine Seele gebracht. Hätte ich noch Dürftigen ausgetheilt, was ich durch dich verlor, so hätte ich doch eine kleine Hoffnung auf Erlösung. Wehe mir! was ist mir widerfahren? Schrecklich bin ich zu Grunde gerichtet; heillos bin ich verwundet; während ich todt war, meinte ich zu leben, und merkte es nicht, daß ich mir um hohen Preis ein Grab gekauft und in beständiger Gefahr lebe in deinem Dienst. Die Christen muß ich bitten, daß sie Mitleid mit mir haben. Auch Justina's Füße muß ich ergreifen, daß sie für mein Heil sorge. Geh' hinweg von mir, du Gesetzloser, Unheiliger, Abtrünniger! Weiche von mir, du Feind der Wahrheit und Gegner der Frömmigkeit. Als er das hörte, lief er auf mich zu, trachtete mich zu tödten, stürzte

---

1) τῷ ὅρῳ (ὅρῳ G). — Das Kreuz oder die Taufe ist das Siegel, welches Christus den Seinigen aufprägt (cf. L consignat suos cultores), und es bezeichnet daher überall die Grenze, wo das Herrschaftsgebiet Christi anfängt und die Macht des Teufels aufhört. Entfernt vergleichbar ist der ὅρος und ὁροθέτης σταυρός der Valentinianer Iren. I, 2, 4; 3, 1.

2) Schon Maran richtig ἀντιτέθεικας statt ἀνατέθεικας (G) cf. E: θεοῦ ἄντα τελείεις, L resistere dispositioni dei.

sich auf mich und versuchte mich zu ersticken. Da ich aber, von seiner Gewalt zermalmt, keine Kraft besaß und alle Lebenshoffnung mir schwand, da gedachte ich des Zeichens, das die Jungfrau gebraucht hatte, und sprach: „Gott Justina's, hilf mir"! Und mit diesem Ruf gewinne ich sofort Kraft, bewege meine Hand und mache das Zeichen des Kreuzes. Da wich er von mir wie ein abgeschossener Pfeil, und er stand da und versuchte mich mit dem Schwert zu bedrohen[1])! Da ich nun das Zeichen Christi erprobt hatte, wurde ich kühner und rief Christum noch mehr und ununterbrochen[2]) an. Da verließ er mich und drohte mir: „Wahrlich, dich wird Christus nicht aus meiner Hand erretten; denn er verabscheut die Gottlosen. Wenn er dir in diesem Augenblick beisteht, so geschieht's nur aus Arglist, um dich dem Verderben zu überliefern. Wenn er dich dann verstößt, so will ich dir zeigen, was das bedeutet, meine Macht zu verachten; denn auch Christus nimmt die nicht an, die mir gehören. So hast du nun meine Gunst verloren, und Jener wird dir auch nicht helfen". Bei diesen Worten gerieth ich in große Furcht; denn das war eine schreckliche Antwort[3]).

Darum sage ich euch, die ihr hier anwesend seid, erbarmt euch meines Elends; sagt mir von Christus, ob ich ihn versöhnen kann, ob er mich annehmen wird, wenn ich Buße thue, ob er mir Hülfe leistet zur Befreiung von meiner vorigen Gottlosigkeit[4])"!

13. Da nun die Menge schweigend dasaß, that Einer seinen Mund

---

1) *ἐπειρᾶτο ἀπειλεῖν ξίφος κατ' ἐμοῦ χρησάμενος* G: Maran wollte *χρησόμενος*, aber einen gewissen Gebrauch macht er schon von dem Schwert, indem er damit droht, was voraussetzt, daß er es aus der Scheide gezogen hat. So paraphrasirte E richtig: „Er drohte aber schrecklich, indem er eine Lanze gegen mich schwang".

2) *συχνόν* G.: besser *συχνότερον*.

3) *δεινῶς γάρ μοι ἀπεκρίνατο* G: meine Uebersetzung entspricht der Auffassung von E, diejenige Maran's (astute enim mihi responderat) lehnt sich an L. an und ist vielleicht besser. Das Wort des Teufels war in der That treffend und geschickt gewählt. Cf. unten §. 18.

4) Hier endigt die mit dem Anfang der Schrift beginnende Ansprache, und es wird weiterhin erzählt, was in Folge dieser Ansprache in der Zusammenkunft geschehen ist, bei welcher die Ansprache gehalten sein soll. Darüber Näheres weiter unten.

auf[1]) und sprach: „Fasse Muth, Cyprianus; Christus wird dich annehmen, denn du hast es in Unwissenheit gethan." Und ich erwiderte ihm: „So wird es Christus nicht so mit mir machen, wie der Teufel mir sagte, und wird mich nicht schließlich verstoßen"? Darauf sagte jener: „Du hast erkannt, daß der Teufel ein Lügner ist, und glaubst noch seinen Worten? Bei Christus ist keine Arglist, Cyprianus, denn er ist (die) Wahrheit; bei ihm findet sich keine Lüge, denn aus ihm quillt Gerechtigkeit. Damit du aber erkennest, daß er eine Quelle der Güte ist, (so laß dir gesagt sein): Er, der ein Gott und Schöpfer des Alls ist, ist Mensch geworden um unsretwillen und hat um unsretwillen den Tod auf sich genommen, damit wir durch ihn über den Sündentod[2]) hinausgehoben würden. Und der allmächtige Gott ward mit uns versöhnt und setzte uns in Stand, eine Hoffnung auf ewiges Leben zu fassen, indem er uns durch Christus das Vorbild darreichte, damit wir auf die Erkenntnis der Auferstehung hin leben möchten. Wenn nun Christus um der Gottlosen und der Sünder willen starb, so fasse Muth, Cyprianus; er wird dich gewiß nicht verwerfen. Du bist Einer von den Gottlosen, und gewiß wird er dir Versöhnung schaffen[3]). Erkenne Christum von Seiten seiner Barmherzigkeit und mache dir keine Sorge um das, was du gethan hast. Wenn er für die gebetet hat, die ihn gekreuzigt haben, wie wird er dich übersehen! Er spricht zum Vater für sie: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht was sie thun"; wie wird er denn dir nicht deine Frevel erlassen, die du in Unwissenheit begangen hast. Fürchte dich nicht und sei nicht feige, sondern steh auf, gehe zu unserem Bischof, und er wird dir den Zugang zu Christus zeigen". Da er so zu mir gesprochen, faßte ich mich und schöpfte Athem,

---

1) *διάρας τὸ στόμα*: eine klassische Prägnanz. — Hier bricht der auf uns gekommene Text der Eudocia ab mit dem V. 479: *ὅψε δέ μοί τις ἔειπε διαπρύσιόν γε βοήσας.* L ist im Folgenden wieder sehr ungenau, bald erweiternd, bald abkürzend.

2) *θανάτου ἁμαρτιῶν* G: eine Aenderung ist wohl unnöthig.

3) *ἐξιλάσεταί σε*, kann nicht in dem gewöhnlichen Sinn des profanen Gebrauchs (*ἐξιλάσκεσθαι τὸν θεόν*, Hesychius = *ἐξευμενίσασθαι*) gemeint sein, auch nicht wie *ἐξιλάσκεσθαί με σοί* von Gott gesagt wird LXX Ezech. 16, 63, sondern nur wie *ἐξιλάσκεσθαι περί τινος* LXX Num. 8, 19; 1 Chron. 6, 49 vom Priester gebraucht wird.

und begann nun zuversichtlicher zu sprechen und zu sagen: „Verhält es sich wirklich so, wie du sagst, Freund Timotheus"? Und er stärkte mein Vertrauen durch viele andere Worte.

14. Da begann ich vor Allen meine Gottlosigkeiten zu bekennen und zu sprechen: „So vergibt er mir wirklich Alles, was ich verübt habe, ihr Antiochener? Viele Gottlosigkeiten habe ich begangen, und keine Zahl und Rede reicht aus meine Missethaten herzuzählen. Schwangere Weiber habe ich den Dämonen geopfert, und edle Frauen habe ich verwandelt [1]) und als Kriegsgefangene aus ihren Städten weggeführt, und wenn sie dann in Unzucht empfingen, habe ich sie getödtet. Säuglinge habe ich unter der Erde geschlachtet, andere erstickt, wieder andere erdrosselt, indem ich (unter der Bedingung solcher Opfer) die Hülfe des Drachens versprach [2]). Heranwachsende Jünglinge schlachtete ich, Andere von vorgerückterem Alter vergrub ich in die Erde für Pluto, und der Hekate zu liebe schnitt ich Gastfreunden die Köpfe ab. Das Blut von Jungfrauen spendete ich der Pallas, dem Ares und den Kronos erwachsene Männer, und viele andere Dämonen habe ich durch solche Opfer befriedigt, um so zum Teufel selbst zu gelangen. Und als ich nun im Begriff stand, ihm zu nahen, brachte ich ihm Blut von allerlei Thieren in goldenem Gefäße dar. Und als er es empfangen hatte, besprengte er damit zuerst seine Krone und sein Gefolge, darauf auch mich und sprach: „Empfange auch du Gewalt über alles Leben der unvernünftigen und vernünftigen Wesen." Aus Gefälligkeit gegen Freunde habe ich unzählige Andere getödtet und Viele arm gemacht. Meine Wohlthaten schufen keinen Nutzen, weil sie als Trugbilder keinen Bestand hatten; meine Feindseligkeiten dagegen wurden zur Wahrheit, weil die Dämonen schädliche Wirkungen auf die wirklichen Dinge ausübten, während sie doch nichts Wirkliches gewähren konnten. Wenn ich einem Gold gab, so blieb dies drei Tage lang vollwichtig; daher wechselten die, denen ich den Betrug verrieth, das Gold rasch und schädigten die, welche

---

1) Nach dem griech. Text (*μεταμορφῶν . . . ἠχμαλώτιζον*) müßte dies von denselben Frauen gesagt sein, wie das Folgende, was doch unverständlich scheint. L alias matronas transfiguravi in jumenta, peregrinari feci longe de suis civitatibus, bezieht also auch beides auf dieselben Personen, ergänzt aber das räthelhafte *μεταμορφῶν* aus der Phantasie.

2) Vor *ἐπαγγελίᾳ* ist *ἐπί* ausgefallen.

es ihnen umwechselten. Es ist nicht zu sagen, wie oft ich Ehebruch und Knabenschändung zu Wege gebracht habe, indem ich samt mir selbst auch vieler Anderer Seelen, selbst wider ihren Willen, verwirrte. Wie viele Künste wir in Bewegung gesetzt haben zum Zweck von Schlechtigkeiten, Krieg, Verderben und Elend, ist kein Mensch im Stande aufzuschreiben[1]). Wie wird denn Gott dies alles vergeben, meine Freunde? Wie soll er Erbarmen mit mir haben, der ich mit mir selbst kein Erbarmen gehabt habe? Wenn ich eine oder zwei Seelen auf dem Gewissen hätte, so hätte ich wohl eine Hoffnung, mich vertheidigen zu können. Viel Böses habe ich gethan; was soll ich übergehn? was soll ich heraussagen? Untergang von Familien, arglistige Gesinnung unter Freunden, Ermordung von Gastfreunden, Abschlachtung anderer Menschen, Verfolgung der Frommen, Nachstellungen gegen die Christen, Schändung der Jungfrauen, Zerstörung der Kirchen, Verwüstung der Bethäuser, öffentliche Umherführung ehrwürdiger Frauen. Zu alle dem die Anschläge gegen die (christlichen) Mysterien, daß ich Viele durch die Folter zwang sie auszusagen, und wenn ich sie hörte, sie weiter sagte, und wenn ich davon erzählte, sie verspottete, und daß ich die heiligen Schriften durch List mir verschaffte[2]), sie auf die Erde warf, verhöhnte und verbrannte[3]). Ferner die Auseinandersprengung der Kirchenbesucher, der Haß und Hohn gegen die Taufe, die Feindschaft gegen die Geistlichen, die Verdächtigung und die Nachstellungen gegen sie, die Verspottung der Gebete, die Verhöhnung des Gottesdienstes, die Lästerung Gottes selbst und Christi Jesu, die Antastung seiner Evangelien. Was von alle dem soll mir Christus zuerst vergeben? was soll er mir verzeihen? Es ist alles böse und voller Gottlosigkeit. Die Zeit meines

---

1) Vgl. oben §. 4 S. 36 Anm. 3.

2) So wird hier *ἐφενάκιζον* zu verstehen sein. Mit dem acc. rei heißt es sonst „etwas trügerischer Weise behaupten" oder überhaupt „mit etwas Schwindel treiben." Es stehen hier durchweg die Ereignisse und Zustände der letzten großen Verfolgung unter Diocletian dem Schriftsteller vor Augen. Cf. Lactant. de mort. persec. c. 12 sqq. Euseb. h. e. VIII, 1—6, besonders c. 2, 4 und Alles, was wir über die „Traditores" hören. Außerdem ist zu beachten, daß in dem unmittelbar Vorangehenden die nachconstantinische Arcandisciplin vorausgesetzt ist.

3) *ἔκαιον* ist zu lesen statt *ἔκλαιον* G, gewiß nicht *ἔκναιον*, wie Maran wollte.

Lebens reicht nicht aus, um mich zu rechtfertigen. Ich weiß nicht, ob ich noch 20 Jahre leben werde; sie würden kaum ausreichen, um für eine meiner Thaten Buße zu thun. Welche Zeit wird mir für meine endlosen Gottlosigkeiten zur Verfügung stehen?

15. Sagt mir, meine Freunde, was soll ich thun, was soll ich machen? Christi Gottheit habe ich erkannt, aber ich habe keine Kraft, ihn zu versöhnen. Die Frömmigkeit seiner Priester habe ich erkannt, aber ich habe nicht die Stirn, offen mit ihnen zu reden. Die Holdseligkeit der Evangelien habe ich erkannt, aber ich wage nicht sie zu berühren, da mein Gewissen mich straft. Ich habe erkannt, daß der christliche Glaube ein unsterbliches Mysterium ist, aber ich habe nicht die Kraft, seine Würde mir freundlich gesinnt zu machen. Den festen Bestand der Kirche habe ich erkannt, aber ich schäme mich, auch nur ihren Vorhöfen zu nahen. Ich habe eine Einsicht von Gott gewonnen und bin in Verlegenheit, wie ich vor ihm mich verantworten soll. Ich sehne mich darnach fromm zu leben, und meine Gottlosigkeit überwältigt mich. Ich begehre ein Knecht Christi zu heißen, und weiß nicht, ob er mich für sich erkaufen will. Ich verkaufe mich selbst und verschreibe mich ihm als Sklaven. Ich will kein Entgelt dafür, wenn er mich nur annimmt. Wenn er mir nicht verzeihen will, schreibe ich mir die Schuld zu, wenn er mich nur anschaut, sei's auch als einen Gottlosen. Eins weiß ich, daß ich ewiger Strafe werth bin. Ich weigere mich der Strafe nicht, wenn ich nur dessen gewürdigt werde, auf seinen Befehl zu sterben. Seiner Gewalt untergebe ich mich, wenn er mich auch tödten will. Ich verlange keine Vergebung; denn vielleicht übertrifft meine Schuld seine Güte. Nicht um die Probe zu machen, nahe ich mich; ich habe die Probe seiner Macht an Justina gemacht und unterschreibe mein Todesurtheil. Ich möchte nur sehn, wie Christus angebetet wird. Sagt mir, meine Freunde, ob ich als ein Fremder dem beiwohnen kann, was da geredet wird, damit ich von ferne seine Gottheit schaue. Zerschmelzen und vergehen lassen möchte ich meine Seele. Ich glaube nicht, daß er mir vergibt; denn ich glaube nicht, daß es einen schlechteren Menschen gegeben hat als mich, der ich den Jannes und dem Jambres überrage, von denen man sich erzählt. Jene bekannten bei ihren Zaubereien den Finger Gottes[1]), ich aber war ganz darauf versessen, daß es keinen

1) Cf. Exod. 8, 15; Luc. 11, 20.

Gott gebe. Wenn er jenen nicht verziehen hat, die ihn doch theilweise erkannten, wie sollte er mir verzeihen, der ihn ganz und gar verkannt hat? Ich rühme mich nicht meiner Gottlosigkeiten; denn ich will nicht, als ob ich wiederum der Lüge zu dienen verpflichtet wäre, die Gnade verkennen, sondern ich weiß, daß es ihr um Wahrheit zu thun ist. Wer soll euch das Meer der Gottlosigkeit und den Abgrund der Lästerung beschreiben? Wer soll euch auf allen Vorrath der Bosheit aufmerksam machen[1])? Ich habe sie ganz in mich aufgenommen, und in mir haben ihre Abgründe Platz gefunden; durch mich haben Viele in ihr Schiffbruch gelitten. Ich bin nicht einsam in meinem Verderben, und nicht mich allein habe ich in den Abgrund gestürzt; viele Andere habe ich mit mir hinabgezogen. Was soll ich beklagen? worüber soll ich weinen? Ueber die, die ich leiblich getödtet, und über die Künste, die ich getrieben habe? oder über die, die es von mir gelernt und mir nachgeahmt haben? Ein ergiebiger Lehrer der Gottlosigkeit, ein eifriger Lehrer der Schlechtigkeit bin ich gewesen. Zahllose Schüler hatte ich, Vielen theilte ich dies Gift mit. Wenn es schien, als ob ich Freunden ein Schwert darreiche, habe ich (sie selbst) daran aufgespießt[2]); und wenn ich mir einbildete Verwandten zu nützen, wurde ich der Urheber ihres Unglücks. Und Viele habe ich auf ihre Bitten zu Zauberern gemacht. Jünglinge habe ich dazu gebracht in Schanden alt zu werden, Greise habe ich verleitet, in ihrem nichtigen Leben zu sterben, Fremde, sich um der Zauberei willen auf Reisen zu begeben; und Solche, die ein gutes Leben führten, hinderte ich fortzuschreiten zur Frömmigkeit[3]). Wie ein Priester weihte ich in die Mysterien ein, wie ein Tempeldiener der Dämonen lehrte ich; zum Zwecke der Täuschung gab ich zu trinken, zum Zweck der Irreleitung ließ ich mich sehen. Wie ein Hierophant schlachtete ich Hekatomben, und wie Einer, der Alles kann, scheute ich nichts. Viele begeisterte ich zur Nachahmung, und Viele, die gegen mich stritten, tödtete

---

1) Nicht *ὑμᾶς* in *ὑμῖν* ist mit Maran zu ändern, sondern *τοὺς θησαυρούς* in *τοῖς θησαυροῖς*.

2) Maran interpungirte die Worte *φίλοις δοκῶν παρέχειν ξίφος, προσεπήγνυον* falsch vor *ξίφος*. Das Verb hat den gemordeten Menschen zum Object (cf. Actor. 2, 23). So verstand's auch L. Es wird an directen oder indirecten Selbstmord zu denken sein. Cf. §. 25.

3) d. h. vollends Christen zu werden.

ich. Viele fielen in Furcht vor mir nieder, und ich wurde ein Verräther an denen, die mir Widerstand leisten wollten[1]). Wenn ich darum gebeten wurde, verlieh ich die Kunst in der Luft zu fliegen und auf dem Meere zu wandeln; und Schiffen gab ich Winde, daß sie fliegend dahinfuhren[2]), und Solche, die nicht marschierten, setzte ich in Stand zu reisen. Winde ließ ich wehen und hemmte sie dann wieder. Schiffe ließ ich unter Wasser sinken und andere stranden[3]). Zum Spaß zauberte ich Wasserströme in der Wüste hervor und Teiche in den Häusern. Ich bewirkte, daß Frauen von ihren Ehegatten zu den Ehebrechern getrieben wurden[4]). Leichte Art, die Kinder zu tödten, lehrte ich dem Tod zu Gefallen; ganze Häuser stürzte ich ins Verderben, Freunde ließ ich meuchlerisch ermorden, viele treue Knechte brachte ich in Strafe. Von diesen wünschten Einige mir gleich zu werden, indem sie mich bewunderten und die Dämonen ihre Freude daran hatten[5]), daß jene mich (dadurch zu neuen Thaten) anregten.

16. Sagt mir doch, meine Freunde, ob an eine Befreiung von diesen Dingen zu denken ist, oder ob ich durch den Strick meinem Leben ein Ende machen muß. Denn in der Erinnerung solcher bösen Thaten zu leben, auch wenn ich sie jetzt nicht mehr verübe, ist dem schrecklichsten Tode gleich[6]). Daher möchte ich von der Macht Christi hören und dann den Tod sterben, der mir bestimmt ist. Nur in diesem Ver-

---

1) Maran wollte eine Negation ergänzen, mit Berufung auf L (qui autem mihi subditi facti sunt).

2) Die harte überlieferte Satzbildung (*καὶ ναυσὶ παρέσχον ἀνέμους πλεῦσαι ἱπταμένους*) hat Maran auf Grund des hier sehr unbrauchbaren L verbessern wollen durch *ὡσεί* statt *ναυσί*. Aber wo bleibt *παρέσχον*, das Maran ebensowenig wie das folgende Verb *κατεσκεύασα* übersetzt? Vielleicht ist zu lesen (*ὥστε*) *πλεῦσαι ἱπταμένας*, was oben übersetzt ist.

3) *ἐπώκειλα* G: falsch Maran in altum provexi und L super terram navigare feci.

4) *διώκεσθαι* G: expelli L, *διοίχεσθαι* wollte Maran, unnöthig, wenn man die Leidenschaft als die fortjagende Macht denkt.

5) Der in der Legendenliteratur sehr häufige Gebrauch des nomin. absol. partic. (*καὶ οἱ δαίμονες συγχαίροντες*) ist hier besonders auffällig, da er sich an ein partic. coniunctum (*θαυμάζοντες*) anschließt.

6) *ἐσχάτου θανάτου ἐστὶν ἄξιον* heißt hier nicht, wie Maran meinte: „ist des grausamsten Todes als Strafe werth."

langen ertrage ich noch das Leben; denn ich weiß, daß mir alle Hoffnung auf Rettung genommen ist. Ich ertrage es nicht, noch mehr zu sagen, daß ich nicht meine Erinnerung zum (mörderischen) Schwert mache. Ich halte es nicht aus, das noch Schrecklichere auszusprechen, damit ihr nicht aufsteht und davon lauft. Ich darf nicht weitergehn zu dem noch Schlimmeren, damit nicht das Haus selbst zu Boden gerissen werde. Nur an einigen Stücken zeige ich euch, wie ich gottloser Mensch beschaffen bin. Meine Seele, getrennt vom Körper[1]), hatte ich in der Hölle, und viel frevelhafter, als ich gesagt, hat sie Verläumdung und Streit verursacht. Den Geistern in der Luft rieth ich zur Eifersucht, die Geister in der Tiefe hetzte ich gegen die Oberwelt, und mich selbst stellte ich beiden als Vorbild[2]) hin. Was noch übrig ist, kann ich nicht durchnehmen; denn es würde den Hörern nicht zuträglich sein. Wie sagt ihr nun: ‚Christus wird dich annehmen', die ihr nicht wißt, wie es mit mir steht! Die Juden habt ihr mir angeführt, weil sie Versöhnung erlangt haben. Ich habe selbst jene Christusmörder und Gottesfeinde übertroffen, vielleicht auch die Dämonen, die sie dazu vermocht haben. Ich danke euch sehr; aber ich hoffe nicht mehr auf Rettung, der ich gegen Gott und Menschen so große Ruchlosigkeit bewiesen habe. Ich weiß, daß ich sagte, ich sei größer als Christus[3]), ja ich verspottete ihn und nannte ihn einen bäurischen Menschen. Ich stellte auch Todte als lebendig dar und Lahme wandelnd, und Viele hinderte ich, an seine Gottheit zu glauben. Auch durch die Rede hielt ich Viele ab, Christen zu werden, indem ich sie davon überzeugte, daß Christus nicht Gott ist, was ja auch der Grund war, weshalb er von den Juden auf des Teufels Antrieb gekreuzigt wurde. Ich sagte, er sei ein ungebildeter Mensch und ein Gaukler, ohne alle Erkenntnis nicht etwa nur der unsichtbaren, sondern auch der sichtbaren Dinge. Wie könnt ihr mir nun sagen:

---

1) So ist mit Maran *ἰδίᾳ* (statt *διά* G) *τοῦ σώματος* zu fassen.

2) *τεκμήριον*: das soll wohl heißen, als Beweis dafür, daß man es auf diese Weise zu etwas Großem bringen kann.

3) So L, wie das Folgende erfordert: „Gott" G. Es scheint hier auf eine antichristliche Schrift Bezug genommen zu sein. Daß den Christen und den Verfassern der biblischen Schriften z. B. von Julian der Vorwurf bäurischer Ungebildetheit (*ἀγροικία*) gemacht wurde, ist bekannt cf. Greg. Naz. or. IV, 102; V, 30 ed. Bened. I, 132. 167.

‚Christus wird dich annehmen', nachdem ich so schwer an ihm mich versündigt habe? Wofür könnte ich (genug) Buße thun? Für die, welche ich gehindert habe, sich erlösen zu lassen, oder für die, welche ich überredet habe, dem Verderben sich anheimzugeben? Für die Morde, die ich selbst verübt, oder für die, wozu ich Andere überredet habe? Für die Unzucht, die ich getrieben, oder für die, wozu ich verführt habe? Für die Nachstellungen, Verhöhnungen, Räubereien, Schändungen, wodurch ich Seelen aus dem Licht in die äußerste Finsterniß gestürzt habe? Denn daß es mir gelungen ist, zur Erkenntnis der wahren Gottheit zu kommen, das genügt mir nicht. Darum, sehe ich, ist es besser, ich höre auf, Christus um Gnade zu bitten, daß ich nicht in noch schlimmere Gottlosigkeit gerathe, indem ich mir einbilde, es sei möglich, daß ich zu Gott komme. Ich schweige, damit er meiner nicht gedenke, nicht zur Vergebung, sondern zu noch schlimmerer Strafe."

17. Bei diesen Worten erstickten die Thränen meine Stimme, und ich schwieg. Heftig weinten auch alle Anderen, die dabei saßen, weil ich die Wahrheit sagte; und es entstand ein großes Klagen unter ihnen, da sie urtheilten, ich habe recht gedacht, indem ich auf den Zutritt zu Christus verzichtete als Einer, der seines göttlichen Beistandes nicht werth sei. Und ich zerriß mein Gewand und raufte mein Haar[1]) und lag am Boden, große Klage erhebend und mit unsäglichen Thränen das Wehe über mich ausrufend, weil ich Elender verloren sei.

18. Da nahm bei der allgemeinen Verwirrung mein Freund Eusebius das Wort und sprach: „Cyprianus, verzweifele nicht; denn all' dieser (Räthsel) Lösung liegt darin, daß du es in Unwissenheit gethan hast. Du glaubtest ja, dich göttlichen Werken ergeben zu haben, indem du den Teufel befriedigtest. Diese Unwissenheit schafft dir die Möglichkeit der Verantwortung. Warum zerfleischest du dich so ohne Ende? Warum bist du in solche Gedanken gerathen, die aufs Verderben der Seele abzielen? Höre mich, der ich dich liebe; schenke mir ruhig Gehör, damit ich dich mit Zuversicht erfülle. Ich kenne Viele, Cyprianus, die nicht vermöge ihrer Werke, aber doch vermöge ihrer (guten) Absichten Christo sich naheten und angenommen wurden. Am Stück erkenne das Ganze. Jene waren Zauberer und wurden angenommen, so wirst

1) Maran übersetzte nach dem Vorgang von L *κόμην πασάμενος*: coma cinere conspersa. Ich ziehe vor *σπασάμενος* zu lesen.

auch du Zauberer gewißlich wie jene angenommen werden. Wie lange also schlägst und strafst du dich selbst, obwohl du eben erst von großer Schwachheit (genesen) bist[1]). Siehe zu, ob nicht auch diese Verzweiflung der Teufel dir eingibt. Geschickt ist er, wie du selbst am besten weißt. Oder weißt du nicht, was er vor dem Hahnenschrei in der Nacht dir arglistig antwortete, und wie er weggeschleudert wurde mit seiner Drohung? Sagte er dir nicht: ‚Christus haßt die Meinigen und hat dir in Arglist Beistand geleistet, um dich von mir zu trennen und dich dann wieder zu verstoßen und an dir zu thun, was ihm beliebt'? So mußt du also wissen, daß wo Christus gegenwärtig ist, der Teufel nichts vermag. Mache das Kreuz über deinem Herzen, damit die Gedanken der Verzweiflung daraus verbannt werden. Rufe Christus an, damit du seine Güte erfahrest. Er fordert keine Geschenke von dir und bedarf keiner Zeit zum Erbarmen. Nicht durch zauberische Vermittelungen[2]) gewährt er dir seine Hülfe. Denn der Jünger Christi, der Apostel Paulus spricht: ‚Nahe bei dir ist das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen'[3]). Was für ein Wort ist das? Offenbar das Wort des Glaubens an ihn und der Anrufung. Denn er spricht: ‚Mit dem Munde bekennt man zur Seligkeit; mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit.' Ich nehme dein Bekenntnis an, weil du deine wirklichen und deine nur eingebildeten[4]) Frevel mir bekannt hast. Darum habe ich still geschwiegen und habe meine Freunde veranlaßt, es ebenso zu machen, damit du die Gedanken des Feindes ausspeiest, und dein Geist dadurch erleichtert werde und zur Frömmigkeit sich erhebe. So fasse dich nun, Cyprianus; besinne dich, daß du ein Mensch bist; bedenke, daß du dich verirrt hattest und in Unwissenheit warst. Hättest du die Macht Christi erkannt und wärest dann bei der Gottlosigkeit geblieben,

---

1) Ist dies mit *καίπερ ὢν ἐξ ἀσθενείας πολλῆς* gemeint?

2) *διὰ μεσιτειῶν φαντασίας* G.: ganz unerlaubt Maran per mediatorum phantasias (statt phantasiam) nach dem Vorgang von L, der überdies die Negation gestrichen hat; oder ist nam statt non nur der Schreibfehler eines Späteren, der an die Fürsprache der Heiligen dachte?

3) Röm. 10, 8, gleich nachher Röm. 10, 10. Auch auf V. 13 wird inzwischen Bezug genommen.

4) Der griech. Text ist unzweideutig und läßt keinen Raum für die Frage des Bollandisten, ob etwa That- und Unterlassungssünden unterschieden seien.

so könnte man deine Verzweiflung vielleicht billigen. Wenn du aber jetzt erst zur Erkenntnis gekommen bist und (sofort) vom Feinde dich abwendest, so sieht man, du würdest auch früher schon, wenn dir Jemand von Christus erzählt hätte, schleunigst der Gottlosigkeit abgesagt haben. So laß nun das Weinen sein, da Christus mit dir versöhnt ist; fasse einen starken Muth und wandle nach seinem Willen. Denn auf diesem Wege wirst du mehr (Seelen), als du ins Verderben geführt hast, Christo zuführen können, indem du Allen anräthst, was heilsam ist".

19. Und ich sprach: „Zu weinen hör' ich nicht auf, da mein Gewissen mich nicht in Ruhe läßt. Aber das viele Reden will ich sein lassen [1]); denn nur eine Sorge habe ich noch wegen der Nachstellung, die ich der heiligen Justina bereitet habe, ob Christus die Noth, die sie ausgestanden, nicht rächen und mir verzeihen wird, um derentwillen ich Kinder geschlachtet und Weiber zum Zweck der Eingeweideschau getödtet und alle übrige frevelhafte Kunst getrieben habe. So bitte ich dich nun, Vater Eusebius, gib mir, der ich darnach verlange, aus den Schriften Christi beruhigende Gewißheit darüber, ob er Einen von denen, die so wie ich gesündigt haben, von der Anklage freigesprochen hat, da er sich bekehrte".

20. Eusebius antwortete: „Auch der Apostel Christi, Namens Paulus, war, wenn auch nicht ein Magier, so doch ein ohne Frage hervorragender Verfolger seiner Knechte. Er hatte Wohlgefallen an der Ermordung des Stephanus; ja mit schriftlicher Staatsvollmacht versehen verjagte er die Verehrer Christi zu Damascus aus dem Land und jeder Stadt. Aber er bekehrte sich und wurde sein auserwähltes Rüstzeug, wie er auch bekennt mit den Worten: ‚Mir ist von Christus Erbarmen widerfahren, weil ich es unwissend gethan habe' [2]). In der Apostelgeschichte aber heißt es, daß Viele von denen, die böse Künste getrieben hatten, ihre Zauberbücher verbrannten und von Christus angenommen wurden und in der Taufe Vergebung der Sünden empfingen, von der Gottlosigkeit aber und der Strafe dafür frei wurden. Soll ich dir auch den Babylonier Nebukadnezar vorführen, (so wisse, daß) dieser auch

1) Participialsatz ohne Fortsetzung. Der folgende parenthetische Satz, welcher das Anakoluth veranlaßt, hat den Sinn: „nur das Eine muß ich noch sagen".

2) 1 Tim. 1, 13. Gleich darauf Actor. 19, 19.

nach der Erfahrung von Gott, die er an dem feurigen Ofen durch die Errettung der drei Diener Gottes gemacht, gottlos gelebt hat und von den Menschen verstoßen zum Thiere geworden ist, dann aber sich bekehrt hat und (wieder zu Gnaden) angenommen wurde, so daß er die frühere Herrscherwürde wiederbekam. Ferner ist Manasse, der König von Israel, und viele andere Könige und Privatleute, obwohl sie nach Empfang der Gotteserkenntnis alles Schreckliche verübt hatten, in Folge ihrer Reue wieder angenommen und von der schweren Strafe des Götzendienstes freigesprochen worden, obwohl sie ganze Völker mit sich ins Verderben herabgezogen, Propheten getödtet und das Heiligthum geschändet hatten. Ja ganz Israel, welches bis zur Ankunft Christi oftmals gottlos gewesen und oftmals Buße gethan hatte, hat er in das Meer seiner Geduld und Barmherzigkeit aufgenommen. Auch in der Kirche ist bis heute noch die Buße, welche des Haarschmucks beraubt, von mächtiger Wirkung, so daß auch die, welche schwer an Sünden erkrankt sind, wieder zugelassen werden, wenn sie sich bekehren. Die Kraft aber derselben [1]) ist das Evangelium. Dies nämlich ist das Manna der Gnade Christi, daß die Gottlosen in ihm Erbarmung finden und nicht verdammt werden. Darum spricht er zu Petrus: ‚Nicht nur 7 mal 7 mal sollst du deinem Bruder vergeben, sondern 70 mal 7 mal' [2]). Wie sollte er denn dir nicht vergeben, er, der die Menschen anweist, so große Milde zu üben? Damit du aber die Barmherzigkeit Gottes mit derjenigen der Menschen vergleichen lernest, so bezeugt Einer laut: ‚Des Menschen Erbarmen erstreckt sich über seinen Nächsten; Gottes Erbarmen aber über alles Fleisch' [3]). Was bist du gegen alles Fleisch, daß du meinst, er erschöpfe seine Güte, wenn er gegen dich gütig sei? Den Niniviten hatte er den Tod bestimmt, die mehr gesündigt hatten als du, ich meine nicht die Einzelnen, sondern Alle zusammen; und da sie sich bekehrten, hat er sie nicht zu Grunde gerichtet. Bitte auch du ihn inbrünstig, daß er dich nicht verstoße. Dem Schächer schenkt er in einem Augenblick das Paradies wegen seines überschwänglichen Glaubens; und dir sollte er,

---

1) Sicherlich der Buße, nicht der Kirche. L, welcher schwankte, schrieb dann weislich beides: ecclesiae et poenitentiae.

2) Frei nach Matth. 18, 22. L hat dem biblischen Text genauer sich angeschlossen.

3) Sirach 18, 13.

wenn du ihn aufrichtig anrufst, nicht verzeihen, ob du auch unter Meeren von Schlechtigkeit begraben wärest?

21. Lies die Propheten, so wirst du seine Güte kennen lernen. Hosea sagt zu Israel: ‚Wie Sodom will ich dich machen und wie Zeboim‘ [1]). Und sogleich fährt er fort: ‚Und mein Herz ward umgewandelt und im selben Augenblick ward meine Reue erregt‘; womit angedeutet ist, daß er bereit ist, die Bußfertigen anzunehmen. Zu Elias spricht er: ‚Hast du gesehen, wie Ahab sich vor meinem Angesicht gebeugt hat? Wahrlich, ich werde bei seinen Lebzeiten das Unglück nicht herbeiführen‘ [2]). Und doch hatte er seinen Tod beschlossen wegen eines gewissen Naboth, welchen sein Weib Isebel um seinetwillen meuchlings getödtet hatte. Wie verzweifelst denn du an deiner Seligkeit, da du von einem so großen Meer der Barmherzigkeit sollst umfangen werden! Nicht nur im allgemeinen zeige ich dir, daß Gott gütig ist, sondern damit Niemand sich das Heil abspreche, schwört er: ‚So wahr ich lebe, spricht der Herr, ich will nicht sowohl den Tod des Sünders, als daß er sich bekehre und zum Leben eingehe‘ [3]). Thue Buße von ganzem Herzen, und er wird dir sagen: ‚Wenn du hundert Jahre in Gottlosigkeit lebst und am letzten Tage Buße thust, wirst du nicht sterben, spricht der Herr [4]), sondern vor mir leben‘. Gott kann nicht lügen, denn er selbst ist die Wahrheit. Sollte er um deinetwillen, Cyprianus, sein Wort widerrufen [5])? Der um des Menschengeschlechts willen seines eigenen Sohnes nicht verschonte, dessen Güte sollte bei dir eine Niederlage erleiden? Die 99 Schafe ließ er im Himmel zurück, nämlich die himmlischen Heerschaaren, und zu dem einen verlorenen ist er hinabgestiegen, und dir gegenüber sollte er seine Güte verkürzen? Um des

---

1) Hosea 11, 8, wo aber in LXX wie im Grundtext „Adama“ statt „Sodom“ zu lesen ist.

2) 1 Kön. 21, 29.

3) Ezech. 33, 11 ziemlich frei citirt.

4) Namentlich diese Formel erweckt den Schein, daß ein Bibelspruch citirt werde; auch der Stil im übrigen und der dem Gotteswort folgende Satz. Aber ich finde die Quelle nicht.

5) Maran richtig *παλιλλογῆσαι* statt des überlieferten *ἀλληλογῆσαι*. Die Sache gebietet, den folgenden Relativsatz zu der nächstfolgenden Frage zu ziehen, obwohl diese durch *καί* eingeleitet ist. Dieselbe Construction auch in § 21 einmal.

Menschen willen ward er gekreuzigt, und er trägt Bedenken, einem Gottlosen, der sich bekehrt, sich hinzugeben? Da er geschmäht wird, ruft er die Gottlosen zu sich; und wenn er gepriesen wird, sollte er dich verstoßen? Als man ihm nicht glaubte, lud er die Sünder zu sich ein, und da er Glauben findet, sollte er nicht gütig zu dir sein? In seinem Leiden wandte er sich von dem Schächer nicht ab, und jetzt, da er angebetet wird, sollte er sich dir nicht zur Versöhnung zuwenden? Wenn Gott größer ist als die Engel, so doch gewiß darum, weil er von größerer Güte ist. Alle Himmelswesen freuen sich über einen Sünder, der Buße thut; wie wird dann Gott sich von dir abwenden!

22. Sei getrost, Cyprianus! Christus ist nicht gekommen, Gerechte, sondern Sünder zur Buße zu rufen. Thue nur Buße, wie es nöthig ist, und du wirst sehen, wie er dich umfängt. Als[1]) er das verlorene Schaf fand, freute er sich nicht nur darüber, sondern trug es wie ein Kind auf seinen Schultern, damit du aus der That erkennest, wie weit Gott die Engel übertrifft; und du sagst: ‚mich wird er verachten'? Bringe du nur rechte Frucht der Buße[2]), und dann wirst du meiner gedenken, wenn du ein Erbe des Königreichs sein wirst als ein Sohn. Er läßt regnen über Sünder und Gerechte, und läßt die Sonne aufgehn über Gute und Böse, und du sagst, daß er dich verstoßen werde? Den Nichtglaubenden erweist er Wohlthaten, und dich, der du (nach ihm) seufzest, wird er nicht annehmen? Bei Jesaja sagt er: ‚Wenn du dich bekehrst und seufzest, dann wirst du gerettet werden'[3]); und dir sollte er, wenn du fruchtbare Buße thust, nicht Gnade schenken zu ewiger Freude? Sagt er doch auch bei Paulus: ‚Er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen'[4]).

23. Dies Wenige aus der Fülle sei meinerseits genug, Cyprianus. Wenn du aber zu den Lehrern kommst, wirst du deutlichere Belehrung

---

1) *Ὅτε* wird doch wohl für *ὅτι* zu lesen sein.

2) Dem Zusammenhang scheint die an sich mögliche Uebersetzung „eine Frucht, die der Buße würdig ist", d. h. Werke, welche die Buße bezeugen, nicht zu entsprechen. Doch ist nachher von fruchtbarer, also anderes Gute erzeugender Buße die Rede.

3) Jes. 30, 15 LXX: *ὅταν ἀποστραφεὶς στενάξῃς κτλ.*, hier *ὅτε ἀπ. στενάξεις*.

4) 1 Tim. 2, 4.

über die Buße empfangen und staunend über die Größe der Lehre mich zu den Schülern rechnen. Denn freigiebig sind sie (im Vortrag) und mit Freuden reichen sie die Hand. Bei ihnen findet man keinen Hochmuth, kein glänzendes Gewand, das auf prunkende Darstellung hinwiese, keinen sophistischen Dünkel, keinen unedlen Aufschub in Hoffnung auf Lohn. Denn gerade mit den Hauptsachen fangen sie an, und schließen so jeden Gedanken an Gewinn aus. Nicht führen sie wie die Sophisten den Geist (langsam) vom Geringeren (zum Höheren) hinauf, sondern sie ermuntern vielmehr dazu, sofort gleichsam an das Fundament der Weisheit heranzutreten; denn sie wissen sehr wohl, daß es vor allem gilt, das Fundament festzustellen und zwar so stark wie möglich, und dann ohne Gefahr das Weitere darauf zu bauen. Da wirst du sehen einen ehrwürdigen Gottesdienst, nicht von Cymbeln und (anderen) Instrumenten umrauscht, nicht einen Lärm, der das Ohr entnervt, nicht Flöten, die weichliche Lieder ertönen lassen, nicht Pauken, welche die ruhige Stimmung stören [1]), nicht einen Sängerreigen, der mehr auf die Musik, als auf schickliche Ordnung Acht hat, nicht ein Schreien Unvernünftiger, welches den Geist verwirrt, nicht Schlachtopfer und Ausfegung von Mist, nicht Holz und Feuer, welche an Thierleibern Rache üben [2]), keinen Priester, der wie zu unvernünftigem Kampf gewappnet ist, nicht Tempeldiener (wirst du sehn) die Kraft von Stieren besiegen [3]); kein zügelloses Wort, kein schändliches Lachen, keinen hochmüthigen Blick, kein unordentliches Gelage, kein unziemliches Gebahren, sondern überall ruhigen Sinn und bescheidenes Wesen. Schon dadurch kann man belehrt werden, wenn man sieht, wie die jungen Kinder dieselbe ordentliche Haltung wie die Greise zeigen, daß man meinen möchte ihr jugendliches Wesen werde durch ein göttliches Losungswort in Schranken gehalten [4]).

---

1) Die Emendationen Maran's habe ich acceptirt, nicht durchweg seine Auffassung.

2) Es wird wohl *ἀλιτήρια* statt *ἀμυντήρια* zu lesen sein.

3) Da Alles von *ὄψει* abhängt, bedarf der Infinitiv *τροποῦσθαι* nach der Reihe von Participien nicht der Aenderung Maran's in *τροποῦντας*, zumal das Wort mit dieser Bedeutung durchweg im Medium vorkommt.

4) *καταβραβεύεσθαι* hier offenbar nicht wie das Activum Col. 2, 18 („einem den Kampfpreis absprechen und rauben"), sondern ein durch den Begriff des Niederhaltens (*κατά*) verstärktes *βραβεύειν* im Sinn von „regieren, in Ordnung halten". Cf. Loesner, Observ. e Philone p. 375.

Wenn dann Alle im Kreise dastehn, hast du den Anblick einer heiligen Stadt, die einem einzigen Führer gehorcht, und Andere siehst du als Tempeldiener in geordneter Folge den heiligen Tisch umgeben. Dann kommt der Psalmsänger, schlicht in der Rede und die Herzen treffend durch seinen ermunternden Gesang, gleichsam Mund und Ohr (der Gemeinde) von den weltlichen Gesängen reinigend für die nachfolgenden Lectionen. Scheue dich nicht hinzuzutreten, sondern nahe dich freimüthig. Stehe auf und höre auf zu fasten; es ist heute der dritte Tag, daß du ohne Nahrung bist. Und laß uns derweilen mit einander gehn bis zum Abendgebet, hernach aber wollen wir der allgemeinen Festversammlung beiwohnen [1]). Es ist nämlich Sitte (bei uns), am ersten der sieben Tage (der Woche) das Gedächtnis der Auferstehung Christi zu feiern. Nach diesem Tage [2]) wollen wir dann zum Bischof [3]) gehen und thun und sagen, was sich gehört. Fasse dich, Cyprianus; denn mehr Menschen sollst du retten, als du ins Verderben gestürzt hast. Und, wenn es dir wohl geht, so gedenke meiner, der ich dir deine Tagesträume [4]) zum Frommen Vieler deute".

24. Da stand ich auf, ergriff mit Gewalt sein Haupt, drückte seine Brust an die meinige und nannte ihn meinen Vater und Engel. Da nahmen er und sein Sohn, mein Alters- und Studiengenosse [5]), der

---

1) *καὶ κοινωτέρως ἴωμεν τέως πρὸς τὴν τῆς ἑσπέρας εὐχήν, ἐξῆς δὲ τῇ πανεόρτῳ συνάξει ἐπιμένοντες.* Das hat Maran falsch übersetzt: et simul eamus ad precem vespertinam, cras autem etc. Es heißt nicht *τῇ δὲ ἐξῆς* (= *αὔριον* Actor. 21, 1), und nach der folgenden Erzählung liegt keine Nacht zwischen dem Moment dieser Einladung und dem Besuch des öffentlichen Gottesdienstes, sondern nur eine Mahlzeit im Hause des Eusebius. Dazu eben wird Cyprian hier eingeladen. Der Gottesdienst, welcher nachher besucht wird, ist ein Sonntagabendgottesdienst, ein „Abendgebet" mit Gesang und Schriftlection, aber, wie ausdrücklich bemerkt wird, ohne Auslegung, d. i. ohne Predigt. L hat das *τέως πρὸς τήν* = *ἕως τῆς* ebenso wie Maran misverstanden, dann aber auch in § 24 S. 62 Anm. 1 willkürlich geändert.

2) *μεθ' ἣν* geht auf den Sonntag oder die Feier der Auferstehung.

3) Hier *πάπας* genannt, nicht so in B. I u. III. Aber auch hier § 24 *ἐπίσκοπος.*

4) Die unklaren, aber doch schon eine Ahnung des Wahren enthaltenden Gedanken, welche Cyprian in seinen Reden ausgesprochen, sind Träume, welche durch die christliche Belehrung des Eusebius ihre Deutung erhalten.

5) Ohne Frage richtig las Maran *καὶ τῆς αὐτῆς μοι τῶν γραμμάτων*

mir aber in der Frömmigkeit weit voraus war, mich zwischen sich, führten mich in ihr Haus und setzten mir eine schickliche Mahlzeit vor. Darauf [1]) gingen wir in die Kirche, und ich sah daselbst den Chor, welcher einem Chor himmlischer Gottesmenschen oder Gott lobpreisender Engel glich [2]) und einstimmig ein hebräisches Wort [3]) jeder Strophe hinzufügte, so daß man glauben möchte, sie seien nicht Menschen, sondern ein in Eins zusammengeflossenes Vernunftwesen, welches wunderbaren Klang ertönen läßt, einen prophetischen Klang, den die verstorbenen Propheten noch einmal durch die Lebenden verkündigten. Und nicht minder redeten die Apostel, als ob sie zugegen wären, der Auslegung nicht bedürfend; denn sehr einfach sind ihre Worte, in den Gedanken übereinstimmend [4]). Und die versammelte Menge gerieth in Staunen und Verwunderung bei unserem Eintritt.

Als wir wieder nach Hause gegangen waren, verhielten wir uns ruhig. Und am anderen Tage sagte ich: „Vater Eusebius, warum wollen wir die Bücher des Teufels nicht verbrennen"? Als wir dies öffentlich gethan hatten, sahen wir auch den Bischof [5]), und wie mir Eusebius, der mir wie ein Engel in Menschengestalt erschienen war, es angekündigt hatte, so bekam ich Alles zu hören.

25. Als aber die heilige Justina dies hörte, schor sie sich die Haare ab, traf Verfügung über ihre Aussteuer sammt der Mitgift und vertheilte sie an die Armen, da sie in meiner Bekehrung eine zwiefache

---

(statt *πραγμάτων*) *διατριβῆς γεγονώς*. L kurz und gut condiscipulus, nur bezog er dies fälschlich auf Eusebius selbst, dessen Sohn er hier ebenso als überflüssig beseitigt, wie oben S. 43 Anm. 1 den Aglaïdas.

1) In Folge des Misverständnisses vorher (S. 61 Anm. 1) schreibt L hier auf eigene Hand: alio autem die, cum adhuc nox esset, ivimus in ecclesiam dei.

2) Ohne Textänderung ist nicht anders, als oben geschehen, zu übersetzen. Nur *ἰδεῖν* ist entweder mit Maran nach L (vidi, var. l. video) in *ἴδον*, *εἶδον* zu ändern, oder *ἦν* vor demselben einzufügen.

3) Ein Halleluja oder Amen.

4) So wage ich *ἐν διανοίαις συγκείμενοι* zu übersetzen. Maran mir unverständlich in sententiis positi, L puris sensibus constructi.

5) Aendert man das überlieferte *εἴδωμεν* in *ἴδωμεν*, würde dies noch Rede Cyprian's an Eusebius sein. Natürlicher verläuft die Darstellung, wenn man *εἴδομεν* liest.

Rettung erblickte. Denn auch Aglaïdas entsagte dem Teufel und verbrannte[1]) . . . ., weil er vorher das Schwert des Verderbens gegen sich selbst erhoben hatte. So hat Christus unser beider Heil durch Justina zu einem Kranz zusammengeflochten. Nachdem dann auch ich mein Vermögen vertheilt und mit dem Vater Eusebius, der (inzwischen) Presbyter der Kirche geworden war, (eine Zeit lang) verkehrt und das Siegel Christi erlangt hatte, predigte ich Allen mit Eifer und redete Vielen zu, sich zum Herrn zu bekehren. Aber sie ließen sich auch überzeugen (und wurden gläubig) an den Herrn Jesus Christus, durch welchen und mit welchem dem Vater die Macht gehört von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

III. Martyrium des hl. Bischofs Cyprianus und der hl. Jungfrau Justina[2]).

1. Als die prophetischen Reden und die Worte unseres Herrn Jesus Christus von der Aussaat des Weizens in Erfüllung gingen[3]), und das Unkraut zunahm, und Novatus vom Glauben abgeirrt war[4]), und

---

1) *καὶ γὰρ ὁ Ἀγλαΐδας ἀποταξάμενος τὸν διάβολον ἐνέπρησεν* G: Alles auf Aglaïdas Bezügliche fehlt in L. Gregorovius S. 287 verwechselt die moderne Uebersetzung des P. Maran mit der „alten lateinischen". Auch das Excerpt des Photius hilft hier nicht. — *ἀποτάσσεσθαι* fordert *τῷ διαβόλῳ*, was in einen Accusativ verändert wurde, weil das Object zu *ἐνέπρησε* verloren gegangen war. Aglaïdas wird ebenso wie Cyprian das verbrannt haben, womit er gesündigt hat, also etwa seine Waffen.

2) Der Uebersetzung lege ich den griech. Text im cod. Paris. 1468 fol. 88 v. — 90 v. (= P) zu Grunde, welcher durchweg ein ursprünglicheres Gepräge trägt, als der in den Acta SS. p. 242 sqq. nach den codd. Paris. 520 und 1485 gedruckte (= B). Doch mußte letzterer, besonders in § 1 mehrfach an Stellen, die in P verderbt und dunkel sind, aushelfen. Auch die jüngere Recension des lat. Textes bei Martène-Durand III, 1645—1650 (= L^2) wurde berücksichtigt. Von der älteren lat. Recension (L^1) gibt der Bollandist Klee nur in den Anmerkungen einige Kunde. Eine vollständige Vergleichung sämmtlicher Textzeugen hat in den folgenden Anmerkungen keinen Platz und keinen Zweck.

3) *πληρουμένων* P: davor *νῦν* B, completi fuissent L^1 L^2.

4) So G: et multi circa fidem offenderunt L^1 L^2, fehlt in B Novatus bezeichnet hier wie bei Eus. h. e. VI, 45, 1 und anderen Griechen nicht den karthagischen Presbyter Novatus, sondern den römischen Novatianus.

das Volk sich zerstreute, und der Wolf die Heerde Christi verscheuchte[1]), hielt der hl. Cyprianus Alle in allen Städten[2]) durch (seine) Briefe in Ordnung und rettete Viele, die in der Irre gingen, vor der Nachstellung des Wolfes. Die erzböse und neidische Schlange[3]) aber gab dem damaligen Comes des Orients Eutolmius durch die ihr zugehörigen Leute zu wissen: „Cyprianus, der Lehrer der Christen, vernichtet das Ansehen der Götter und bezaubert Alle in Gemeinschaft mit einer gewissen Jungfrau Justina und versetzt den ganzen Orient[4]) und die Welt durch Briefe und räthselhafte Worte[5]) in Unruhe[6]). Der Comes aber, von Zorn und Grimm erfüllt, ließ den hl. Cyprianus samt der Jungfrau in Ketten und unter sicherem obrigkeitlichem Gewahrsam nach Damaskus kommen. Da sie hingebracht waren, fragte der Comes: „Cyprianus, du bist der Lehrer der Christen, der du einst Viele um die Macht der Götter versammelt hast[7]), jetzt aber durch die Gauklerkunst des Gekreuzigten Wunder thust und die Ohren der Leute mit Betrug umrauschest[8]), indem du dem Gekreuzigten den Vorzug gibst vor den

---

1) So (*σοβοῦντος*) B: *καὶ τοῦ λύκου συλλοῦντος* (!) ohne Object P, der Satz fehlt in L^1 L^2. Es kommt *συλέω* = *συλάω* vor.

2) So P: *κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν* B.

3) So P: *ὁ ἀρχέκακος ὄφις βασκαίνων* B. Darauf *διὰ τῶν ἰδίων αὐτοῦ ἀνθρώπων* P L^1 L^2, fehlt in B.

4) Trotz aller Erinnerungen an den Bischof von Karthago wird der orientalische Standpunct festgehalten. Cyprian steht unter der Jurisdiction des Comes Orientis.

5) *καὶ αἰνιγμάτων* P: et Christianas leges L^2, fehlt in B. L^1 hat hier überhaupt gekürzt.

6) *προσαχθέντων δὲ αὐτῶν ἐπηρώτα αὐτὸν ὁ κώμης* (immer so statt *κόμης*) P: *προσελθόντας δὲ αὐτοὺς ἠρώτω* (l. *ἠρώτα*) *ὁ κόμης* B.

7) So nach B (*συναθροίσας τῇ δυνάμει τῶν θεῶν*): dagegen P *περὶ ἀχλύσας* (sic) *τῇ μαγείᾳ ἐν τῇ δόξῃ τῶν θεῶν*. Aber der heidnische Comes kann nicht sagen, daß Cyprian als heidnischer Magier Viele „geblendet" habe. Doch ist *τῇ μαγείᾳ* vielleicht echt; L^2 per maleficia multos errare fecisti.

8) *διὰ τῆς γοητείας τοῦ ἐσταυρωμένου ἐμφαίνων, ἀπατήσει περικλύζεις τὰς τῶν ἀνθρώπων ἀκοάς* P: in B fehlt das auch durch L^2 verbürgte *γοητείας* und daher *ἀπάτης* statt *ἀπατήσει*. Das objectlose *ἐμφαίνων* übersetzte schon Klee durch signa edens cf. das absolute *φαντάζω* B. II 3 u. 7 S. 39 Anm. 4.

lebendigen Göttern"? Der hl. Cyprianus spricht zu ihm: „Elender[1]), wie machst du dich breit mit übermüthiger Prahlerei, da du voll teuflischen Wahnes bist. Ja, ich war einst, wie du sagtest[2]), gefangen von dem Feinde[3]) und verfinstert durch die Weisheit der Hellenen, und Viele habe ich in die Knechtschaft der Unzucht gebracht[4]). Und es rettete mich Christus durch diese heilige Jungfrau. Es hatte sich nämlich ein gewisser Scholastikus Aglaïdas[5]), vom Geschlecht des Claudius, in diese verliebt und, da er mit seinen Bitten um eine gesetzmäßige Ehe nichts bei ihr ausgerichtet und bis dahin durchaus nicht nachgegeben hatte, kam er zu mir und bat mich, sie durch den Wahnsinn der Liebe zu verderben[6]). Ich aber schickte ihr im Vertrauen auf meine Zauberbücher einen Dämon, und diesen entkräftete sie durch das Zeichen Christi, und (so machte sie es) dreimal und selbst mit dem Fürsten der Dämonen[7]). Da auch dieser durch dasselbe Zeichen in die Flucht geschlagen war, so bemühte ich mich nunmehr auch selbst die Kraft des Zeichens kennen zu lernen, indem ich den Dämon beschwor. Und der Dämon, von Engeln gepeinigt, sagte mir dies: „Weil ich der Erfinder des Bösen und jeder

---

1) *ἄθλιε* P: magne L^2, ganz abweichend B im ganzen Satz.

2) *ἐγὼ γὰρ ὡς σοὶ* (l. *σὺ*) *ἔφης πάλαι ἤμην* P, durch den Metaphr. (*ὡς καὶ αὐτός μοι μαρτυρεῖς*) bestätigt: *ἐγὼ γὰρ πρώην, ὥσπερ καὶ σὺ σήμερον, ἤμην* B ohne Bestätigung durch L^2.

3) *ἀλλοτρίου* d. i. dem Teufel. In B fehlt das folgende „und".

4) Das prägnante *πολλοὺς δὲ πορνεύειν ἐδούλωσα* in P bestätigt L^2, *πολλοὺς μὲν ἀπέκτεινα, πολλοὺς δὲ καὶ πορνεύειν ἐδίδαξα* B.

5) *Ἀγλαΐδης* an dieser Stelle P: *Ἀγλαΐδας* der Metaphr., *ὀνόματι Ἀγλαΐδος* B, nomine Acladii L^2. Der ganze Satz fehlt in L^1. — *ὁ τῶν Κλαυδίου* PB: *ἐκ τῶν Κλ.* Metaphr., fehlt in L^2. Weiterhin weicht B im Wortlaut sehr ab.

6) Schwierig und verderbt ist der Text in P (*τὴν τοῦ φίλτρου μανίαν ἀπολῦσαι αὐτήν*) wie in B (*τῆς τοῦ φίλτρου μανίας ἐπαπολαῦσαι αὐτῇ*). L^2 ut per magicas dejicerem virginem in desiderium eius. Ist *φίλτρον* hier „Liebe", so kann man im Anschluß an P lesen *τῇ τοῦ φίλτρου μανίᾳ ἀπολέσαι αὐτήν*, was ich übersetzt habe; heißt es „Liebestrank", so wäre nach L^2 zu lesen *τῇ τοῦ φίλτρου μαγίᾳ ἀπολέσαι αὐτήν.*

7) *ἕως καὶ τρίτου καὶ αὐτοῦ τοῦ ἄρχοντος αὐτοῦ* P d. i. bis zu einem dritten Dämon, und dieser dritte war der Fürst des ersten wie des zweiten Dämons. Die harte Kürze des Ausdrucks haben B L^2 in verschiedener Weise gemildert.

schlimmen That war[1])". Da kam ich zu Verstand und brachte dem Bischof, der es vor mir gewesen ist, meine Zauberbücher, welche er dann im Beisein der ersten Leute der Stadt mit Feuer verbrannte[2]). Darum ermahne ich auch dich, von dem Wahn der Götzen dich loszumachen und in das Haus[3]) Gottes zu kommen, wo Gott in frommer Weise verehrt wird, und dann wirst du die unüberwindliche Kraft Christi erkennen".

2. Der Comes aber, welcher hierüber in Zorn gerieth und vor Grimm aufbrauste, zugleich aber auch von seinem Gewissen gestraft wurde, ließ ihn aufhängen und zerfleischen[4]), und die heilige Jungfrau gleichfalls[5]) mit Lederriemen peitschen[6]), und zwar beide zugleich[7]). Die hl. Jungfrau aber spricht: „Preis sei dir, o Gott, daß du mich, die ich's nicht werth und ehedem (dir) fremd war, dir zu eigen gemacht hast nach deinem Willen, und mich gewürdigt hast, um deines Namens willen Schläge zu empfangen". Da aber die Henker ermüdeten und die hl. Jungfrau Gott pries, befahl der Comes ihnen aufzuhören. Während aber der Heilige weiter zerfleischt wurde, stöhnte[8]) er durchaus nicht.

---

1) So (*διότι κτλ.*) P; es ergänzt sich von selbst: „darum konnte ich dem Kreuz nicht Widerstand leisten". B hat das Auffällige wieder beseitigt: *ὑπὸ ἀγγέλων μαστιγωθεὶς ἀπήγγειλέν μοι πάντα.* Cf. übrigens B. I, 9.

2) So P cf. L^2 (ut combureret eos) ganz wie B. I, 10: nach B verbrennt Cyprian selbst die Bücher.

3) *οἶκον* P L^2: *δόξαν* B, der auch im Folgenden Manches geändert hat.

4) *ξέεσθαι* P B: ungulari L^2. Dasselbe ist *καταξαίνειν*, was durch gewöhnliche Geißelung geschieht (mart. Polyc. 2, 2) aber auch durch grausamere Instrumente *ξυστῆρες* (Petr. Alex. canon 11 bei Routh rel. sacrae tom. IV, 38, 6 u. 15; Eus. mart. Pal. 7, 6; *ὄνυχες* mart. Ignat. Vatic. 4.)

5) *ὁμοίως* P: *ὡμοῖς* B L^2.

6) *δέρμασι σκυτοτυφλίζεσθαι* P: *δέρμασι μαστίζεσθαι* B, *βουνεύροις τύπτεται* Photius, *κατὰ τὸ πρόσωπον καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τύπτεσθαι* Metaphr., in manus caedi et exalapari L^2. Das sonst nicht nachweisbare Verbum in P versuchten Metaphr. und L^2 zu deuten. Es heißt wohl „mit Peitschen ins Gesicht schlagen, gleichsam blind schlagen" cf. *τυφλοπανιάζειν* „colaphum impingere" Ducange, Gloss. med. Graec. col. 1626.

7) *κατ' ἄμφω ἀλλήλων* B: in P fehlt *κατ'*. Wenn man sich an *κατάλληλος* erinnert, scheint das Gegentheil von *καθ' ἕνα ἕκαστον* ausgedrückt zu sein. Sonderbar L^2 a duobus speculatoribus.

8) *ἔμυξεν* P: *ἐφρόντιζεν* B. Cf. *γρύξαι* in den ältesten Martyrien (Martyr. Lugd. bei Eus. h. e. V, 1, 51; mart. Polyc. 2, 2).

Und es sprach der hl. Cyprianus zu dem Comes: „Warum bist du so thöricht geworden, daß du von Gott abfielst und der Hoffnung auf Gott den Rücken wandtest, nachdem du von ihm freigesprochen warst für das Himmelreich[1]), welches ich zu erlangen mich beeifere, wenn ich durch diese Qualen dessen würdig gemacht werde". Der Tyrann aber hörte nicht auf ihn zu foltern und sagte: „Wenn ich dir das Himmelreich verschaffe, sollst du noch größeren Qualen unterworfen werden". Und er befahl ihn herunterzunehmen und ins Gefängnis zu werfen. Die Selige[2]) aber befahl er ins Haus der Terentina[3]) zu bringen, und als sie in das Haus eintrat, ward das ganze Haus der Terentina von der Gnade Christi erleuchtet.

3. Nach wenigen Tagen aber ließ der Comes sie wieder vorführen und sagte zu dem seligen Cyprianus: „Willst du denn durch den Betrug und die Gaukelei jenes todten Menschen dich selbst zu Grunde richten lassen"? Der selige Cyprianus sprach: „Dieser Tod um Christi willen erwirbt denen, die nach ihm sich sehnen, ewiges Leben". Da besann sich der Comes und befahl eine Pfanne zu erhitzen und Pech, Wachs und Fett hineinzuthun und den seligen Cyprianus samt der Jungfrau hineinzuwerfen. Da aber das Feuer ihn nicht ergriff — es war nämlich der selige Cyprianus zuerst hineingekommen — und nun die hl. Jungfrau nahekam, flößte ihr die erzböse Schlange Feigheit ein; und da sie näher trat, blieb sie stehn. Da sagte zu ihr der selige Cyprianus: „Hierher[4]), du Schäflein Christi, die du mir die Thore des Himmels geöffnet und mir die sündenvergebende[5]) Herrlichkeit Christi gezeigt hast. Die du die Dämonen zu Schanden gemacht und ihren Fürsten für nichts geachtet hast durch die Kreuzesmacht Christi, wie hast du

---

1) *ἀπεγνωσμένος ὑπ᾽ αὐτοῦ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* P: die prägnante Construction veranlaßte die Tilgung in B L^2 und das Misverständnis des Metaphr. (*ἀνάξιε δηλαδὴ τῆς βασιλείας τ. οὐ.*) und des cod. 520 Boll. p. 245 Note m. *ἀπεγνοσμένος* (sic) *τὴς βασιλ. τ. οὐρ.*

2) So P, wie oft in den Legenden: *τὴν δὲ ἁγίαν παρθένον* B.

3) *τὰ Τερεντίνης* (gleich darauf *ὁ οἶκος Τερεντίνης*) P cf. Metaphr. *εἰς τὸ τῆς Τερεντίνης λεγόμενον φροντιστήριον* (also ein Kloster), nach L^2 das „Haus einer gewissen Matrone Terentina": *τὰ Τερεντίου* und nachher *ὁ οἶκος αὐτοῦ* B.

4) B fügt *μοι* hinzu. 5) *ἀμνησίκακον* P: fehlt in B.

dich vom Betrug des Feindes fangen lassen"? Die Heilige aber machte das Zeichen des Kreuzes und bestieg die Pfanne, und beide ruhten da wie auf Thau vom Hermon[1]), so daß der selige Cyprianus sagte: „Ehre sei Gott in der Höhe, und auf Erden Friede, (und) an Menschen ein Wohlgefallen[2]). Denn da der Teufel vom Himmel gefallen war und auf Erden verweilte, wurde aller Friede hinweggenommen. Da aber Christus auf Erden erschien, hat er den Teufel in die Flucht geschlagen und den Frieden angeordnet[3]); denn durch seine kreuztragende Kraft hat er sich der Seinigen erbarmt, den Teufel aber zum Bewohner der Unterwelt gemacht[4]). Darum danke ich dir, Gott der Väter[5]) und Herr des Erbarmens, daß du geruht hast uns es zu verleihen, daß wir dieses Gericht[6]) für deinen Namen vollbringen, und noch einmal danke ich dir dafür, damit du die völlige Darbringung unseres Opfers als wohlriechenden Duft aufnehmest". Als aber der Comes dies hörte, sprach er: „Ich will euch und eure Zauberkunst erproben".

4. Und Athanasius, sein Beisitzer, der sein eifriger Freund[7]) und Priester des Götzenwahnes war, sagte dem Comes: „Mir soll deine Vortrefflichkeit befehlen, im Namen der Götter die siedende Gluth der Pfanne zu betreten, und ich werde die vermeintliche Kraft ihres Christus besiegen". Und der Comes erlaubte es dem Athanasius, und die-

---

1) *ἐπι δροσω τη αερμων* P (L² super ros Hermon) cf. Ps. 133, 3 LXX (*ὡς δρόσος Ἀερμών*): den unverstandenen Namen tilgten B Metaphr. und Photius im Referat über Eudocia's drittes Buch. Cf. zur Sache Eus. h. e. V, 1, 22.

2) *εὐδοκία* P B: bonae voluntatis (*εὐδοκίας*) L². Luc. 2, 14.

3) *τὴν δὲ εἰρήνην ἐβράβευσεν* P: in B und L² nicht erhalten. Der sonstige Gebrauch des Verbs mit Accusativ (s. z. B. die Stellen aus Philo bei Loesner, observ. in N. T. e Philone p. 375 zu Col. 3, 15) ist nicht ganz gleichartig.

4) *ε . οιησεν* P (Rasur zwischen *ε* und *ο*): Der Satz fehlt in B L².

5) *τῶν πατέρων* P: patrum nostrorum L², fehlt in B.

6) *κρίσιν* P L²: *κόλασιν* B unter anderen Aenderungen. Gemeint ist das vorher erzählte Gottesurtheil, wobei die Märtyrer keine *κόλασις* zu ertragen hatten. „Vollendet" wird es erst durch das, was in § 4 erzählt wird.

7) Nur Photius macht ihn, wahrscheinlich durch Misverstand eines Verses der Eudocia, zum ehemaligen Freund Cyprians, gegen P B L² Metaphr.

ser trat zur Pfanne mit den Worten: „Groß ist der Gott Herakles und der Vater der Götter, Asklepios[1]), der den Menschen Gesundheit schenkt". Und als er sich der Gluth näherte, bemächtigte sich seiner das Feuer, und sein Leib zerriß und seine Eingeweide wurden ausgeschüttet. Der selige Cyprianus aber samt der Jungfrau blieb unverletzt und lobte und pries Gott. Da sprach der Comes: „Vielleicht ist die Kraft Christi in der That unüberwindlich; mir liegt nichts daran; nur daß er den Priester und meinen Freund getödtet hat"[2])! So rief er nun den Terentinus[3]), seinen Anverwandten, und sagte zu ihm: „Was soll ich mit diesen Bösewichtern machen"? Terentinus antwortete: „Habe du nichts zu schaffen mit diesen Heiligen[4]) und widersetze dich nicht der Wahrheit — denn unbezwinglich ist die Kraft Christi —, sondern schicke sie zum Kaiser mit einem Bericht über ihre Angelegenheit".

5. Und der Comes schrieb folgenden Bericht: „Dem Cäsar Claudius, dem allergrößten Herrn von Land und Meer, [dem Diocletianus][5]) meinen Gruß. Nach dem Gesetz deines Reiches habe ich den Cyprianus, den Lehrer der antiochenischen Christen[6]) samt einer Jungfrau Namens

---

1) So P B: in L^2 ist zu pater deorum zugefügt Jovis (!), darauf et Asclepius, qui donant etc. Der Metaphr. hat nur Zeus und Asklepios.

2) So P: die zwanglose Satzbildung hat B wieder ins Gewöhnliche verändert.

3) So P L^2: *Τερέντιον* B Metaphr. S. vorher S. 67 Anm. 3.

4) Vgl. Matth. 27, 19.

5) *κλαυδίῳ καίσαρι* (sic) *τῷ μεγίστῳ γῆς καὶ θαλάσσης δεσπότῃ διοκλητιανῷ χαίρειν* P, ebenso B (nur *καίσαρι* und ohne *μεγίστῳ*). Schon die undenkbare Stellung des Namens Diocletian beweist, daß er hier interpolirt ist. Das Ursprüngliche haben also bewahrt L^2 (Claudio Caesari, magno terrae et maris domino, salutem, ebenso wie es scheint auch L^1 s. Acta SS. p. 211 B) und Metaphr. (*κόμης Εὐτόλμιος Κλαυδίῳ καίσαρι τῷ μεγάλῳ γῆς κ. θαλ. δεσπόζοντι χαίρειν*, schon vorher *πρὸς τὸν τότε κρατοῦντα· Κλαύδιος δὲ ἦν*). Dagegen hat Photius im Bericht über Eudocia's 3. Buch den Namen „Claudius" gar nicht, sondern gleich im Eingang *Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν ἐχόντων*, dann wieder, wo vom Bericht an den Kaiser gesagt wird, *πρὸς Διοκλητιανόν*.

6) *τῶν Ἀντιοχέων διδάσκαλον τῶν χριστιανῶν* P: ohne *τῶν Ἀντ.* B L^2, aber L^2 hat gleich nachher cum virgine, quae vocatur Justina, in Antiochia, für letzteres B *ἐν τῇ ἀνατολῇ*.

Justina verhaftet, und, wie du aus den Acten ersehen wirst, haben sie trotz aller Foltern und Qualen den Geboten deiner Majestät sich nicht unterworfen [1]). Darum habe ich sie jetzt deiner Majestät zugeschickt". Nachdem der Kaiser in die Acten hineingesehn und über die Qualen des Seligen sich verwundert hatte, kam er in der Berathung mit seinen Freunden zu dem Schluß, daß es frevelhaft sein würde, die Heiligen (weiterhin) zu foltern und den vergeblichen Kampf mit der unüberwindlichen Kraft Christi aufzunehmen. Er sprach daher also: „Cyprianus, der Lehrer der Antiochener, und die Jungfrau Justina haben, indem sie die nichtige Lehre der Christen erwählten und das Leben fahren ließen [2]), dem Tod [3]) den Vorzug gegeben. Darum befehle ich, daß sie mit dem Tode durch's Schwert bestraft werden".

Als aber der hl. Cyprianus und die Jungfrau an den Fluß Gallus [4]) nach der Stadt Nikomedien [5]) transportirt worden waren und sich eine kurze Stunde [6]) zum Zweck des Gebets ausgebeten hatten, gedachte der Heilige aller Gemeinden in der Welt und aller Knechte Christi, machte das Zeichen Christi und stellte die Jungfrau sich zur Rechten [7]) und bat, daß sie vor ihm vollendet werde. Und als das geschehen war, sprach der Selige: „Preis sei dir, o Christus, Gott und Sohn des höchsten Gottes" [8]).

Und ein gewisser Theoktistus, ein Freund des hl. Cyprianus, welcher aus Anlaß einer Reise vorüberging, grüßte den seligen und heiligen Cyprianus. Fulvinus [9]) aber, der Beisitzer des Comes, beobachtete den

---

1) Die Abweichungen von B L^2 sind gleichgültig.

2) *προλειπόντες* P: *παραλιπόντες* B.

3) *τὸν θάνατον* P L^2: *τὸν θεὸν αὐτῶν* B.

4) *Γάλλον* B L^2, Photius, Metaphr.: *Γάλον* P. Wenn die gewöhnliche Annahme über diesen Fluß richtig ist (Forbiger, Handb. II, 378), so läge hier ein Irrthum des Verfassers vor. Die Entfernung von Nikomedien ist ziemlich bedeutend.

5) *εἰς τὴν Νικομηδέων πόλιν* P L^2: *ἐν τῇ N. πόλει* B.

6) *μικρὰν ὥραν* P cf. Metaphr. (*βραχὺν καιρόν*): *μικρὰν διορίαν* B.

7) *ἐκ δεξιῶν* (*τε* P) *λαβὼν τὴν παρθένον* P B: faciens a dextris suis sanctam virginem L^2.

8) So P cf. L^2 (wo das stark erweiterte Gebet schließt domine Jesu Christe, qui es filius dei vivi): *δόξα σοι Χριστέ* B.

9) *Φουλβινος* P: *Φουλεανός* B, Fervinus L^2, *Φελκιος*, *Φελβιος*, *Ελβιος* die Hss. des Metaphr. Die syr. Uebersetzung (Wright, Catal. p. 1093)

Weg der Heiligen, und da er sah, daß Theoktistus dies that, befahl er sofort auch diesen zu enthaupten und darauf den seligen Cyprianus zu tödten; und er befahl ihre Leiber den Hunden zum Fraß hinzuwerfen. Und viele Tage lagen die drei draußen den gefräßigen Thieren zur Speise.

6. Einige gläubige Schiffer aber, welche gehört hatten, daß der Heilige vollendet und ihr, der Römer, Landsmann sei [1]), warteten 6 Tage und 6 Nächte, nahmen dann, unbemerkt von allen Wächtern, die Reliquien der Heiligen, werthvoller als Edelstein und vieles Gold, fort und verließen den Ort, um sie als ein Geschenk der Stadt Rom zu bringen; und nachdem sie von denen, welche dabei gewesen waren [2]), die schriftlichen Berichte über ihren Leidenskampf erhalten hatten, brachten sie dieselben [3]) einer gewissen Matrone Rufina aus dem Geschlecht des Claudius [4]). Diese nahm die allerheiligsten Reliquien der siegreichen Märtyrer und setzte sie bei auf dem inmitten der Stadthügel gelegenen Forum des Claudius, an einem hervorragenden Platz [5]). Darum ver-

---

nennt ihn „Fulvus, der Synkathedros des Königs". L^2 macht ihn zu einem cognatus regis. Die beiden Hss., auf welchen B beruht, sollen hinter *συγκάθεδρος* mehrere unleserliche Worte haben. Ich übersetze den Text von P.

1) So P: B hat diese Schiffer schon vorher als Römer bezeichnet, ähnlich der Metaphr. — L macht sie zu comprovinciales Theoctisti, und auch Eudocia muß etwas Aehnliches gelesen haben, da Photius sagt: „auch der Märtyrer Theoktistus sei ihr Gefährte gewesen". Aber nach B wie P ist der Heilige, den sie als ihren Landsmann erkennen, vielmehr Cyprian.

2) *τῶν συνόντων αὐτοῖς* P: eigentlich „die mit den Märtyrern zusammengewesen waren".

3) Zunächst nur den Bericht, die Acta martyrii, aber selbstverständlich auch die Reliquien.

4) *τινι Ρουφινη ματρωνα εκ γενους Κλαυδιου* P: wesentlich ebenso B, nur *ματρώνῃ* und statt *Κλαυδιου* ein sinnloses *Καβάρου*, im cod. Paris. 1485 *Κραναρου* (s. die Note x in Act. SS. p. 246). L^2 Rufina quaedam matrona e genere claro. Dagegen wird P bestätigt durch Eudocia bei Photius (*Ῥουφίνης εὐσεβόφρονος, ἧς τὸ γένος εἰς τὸ Κλαυδίου διέβαινεν αἷμα*) und durch den Metaphr., welcher nur matrona nicht richtig verstand, wenn er schrieb: *Ματρώνῃ μὲν τοὔνομα, Ῥουφίνῃ δὲ τὸ ἐπώνυμον, Κλαύδιον αὐχούσῃ τοῦ γένους ἀρχηγόν.*

5) Eine dunkle Stelle: *εν τω μεσολοφω κλαϊοφορω εν τοπω επισημω* P, nur *ἐν τόπῳ ἐπισήμῳ* B L^2, aber schon Eudocia hat nach Photius gesagt

sammeln sich alle bei ihren allerheiligsten Reliquien und empfangen Heilung von allerlei Leiden und preisen Gott den Vater und seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus und den hl. Geist in Ewigkeit. Amen[1]).

[Dies geschah unter dem Consulat des Diocletianus und des Maximianus in der berühmten Stadt Nikomedien, IV Kal. Oct., am 26. Panemos, in der 5. Stunde[2]), nach unserer christlichen Zeitrechnung[3]) aber unter der Regierung unsers Herrn Jesus Christus, welchem die Ehre und die Macht gehört von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.]

ἐν ᾗ (sc. Ῥώμῃ) καὶ ναὸς περικαλλής, ἐγγίζων τῷ Κλαυδίου φόρῳ, ἀνηγέρθη. Das ist offenbar die Wurzel des räthselhaften κλαϊοφορω in P. Der Metaphr. aber erinnert an das μεσολοφω derselben Hs. durch seine Worte ἐν τῷ ἐπισημοτάτῳ λόγῳ (lies λόφῳ) τῆς πόλεως. Für μεσόλοφος führen Ducange und Stephanus (in der neuen Ausg.) s. v. μεσόμφαλος nur eine Stelle aus Georg. Codinus, Excerpta de antiqu. Const. (ed. bonn. p. 77, 3) an, wonach τὸ μεσόλοφον der mittlere der 7 Hügel von Konstantinopel ist, vom Volk auch μεσόμφαλον genannt.

1) Hiermit schloß, wie schon die Formel zeigt, das Buch ursprünglich, was auch L^2 und der Metaphr. bestätigen. Der Zusatz findet sich in P, ähnlich schließt B: ἐπράχθη δὲ ταῦτα ἐν ὑπαθείᾳ (sic) Διοκλητιανοῦ ἐν τῇ ἐπιφανεστάτῃ Νικομηδείᾳ, καθ' ἡμᾶς δὲ βασιλεύοντος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. Die Namen des Diocletianus und des von B ausgelassenen Maximianus hat Photius an die Spitze seines Referats über das 3. Buch gestellt, aber nicht als Consuln, sondern als römische Kaiser, unter welchen die Heiligen das Martyrium erlitten haben (s. oben S. 69 Anm. 5). So hat auch die jüngere Hs. der syrischen Uebersetzung (s. oben S. 19 Anm. 2) und bei den Lateinern Ado (Bibl. P. Max. XVI, 886) die Regierung Diocletian's als Zeit des Martyriums angegeben. L^2 dagegen, welcher im B. III keinen anderen Kaiser als Claudius nennt, hat an der Spitze von B. I den Namen Diocletian interpolirt, welcher in L^1 dort noch nicht sich findet. Man darf aus Photius nicht schließen, daß Eudocia schon Diocletian und Maximian gelesen und geschrieben hat. Photius hat sich auch sonst kleine Zuthaten erlaubt z. B., daß Cyprian auch zu den Indern gekommen sei (Bekker p. 128, 22), was durch die Fragmente (lib. II, 84. 181. 296) nicht bestätigt wird. So wird's auch ein Misverständnis oder eine willkürliche Aenderung sein, daß er (p. 129, 18) Damaskus als Justina's Wohnort vor dem Martyrium angibt.

2) ὥρᾳ ist ohne Frage statt ἡμέρᾳ (so P) zu lesen. Das Ganze ist Nachahmung der Unterschrift des ältesten aller Martyrien (Martyr. Polyc. c. 21).

3) καθ' ἡμᾶς B s. Anm. 1: καθ' ἡμῶν P.

III. Literarische und geschichtliche Untersuchung der drei Bücher.

Auf den ersten Blick muß klar sein, daß Buch I und II nicht von demselben Verfasser herrühren können[1]); denn sie geben von demjenigen Theil der Sage, welcher in beiden zugleich zur Darstellung kommt, ein sehr verschiedenes Bild. Mochte sich Eudocia den Widersprüchen der beiden Bücher gegenüber ebenso pietätsvoll verhalten, wie etwa gegenüber den Abweichungen der Darstellung im 1. und 2. Kapitel der Genesis und in anderen Stücken des von ihr paraphrasirten Oktateuchs; für uns ist es undenkbar, daß derselbe Schriftsteller, mochte er die mündliche Tradition oder eine ältere schriftliche Darstellung zur Quelle haben, vollends aber, wenn er Erfinder des Ganzen war, in zwei kleinen Schriften die wesentlichsten Thatsachen ganz widersprechend vorstellen und darstellen konnte. Nach B. I ist Cyprian nur der Zauberer, durch dessen Hülfe Aglaïdas die Liebe Justina's sich zu verschaffen sucht, wenn sich auch Cyprian dem Dämon gegenüber so stellt, als ob er selbst der Liebende wäre (§ 4). Nach B. II § 9 hat Cyprian selbst sich ernstlich in Justina verliebt und bald für sich, bald für Aglaïdas seine Wundermacht in Bewegung gesetzt. Nach B. II, 11 leben die Eltern Justina's noch zur Zeit ihrer Anfechtungen; nach B. I, 2 und der ganzen folgenden Darstellung ist wenigstens ihr Vater schon vorher gestorben, und auch von der Mutter hört man nichts mehr. Nach I, 5—8 beschränken sich die dämonischen Anfechtungen, denen Justina ausgesetzt wird, auf zwei Angriffe untergeordneter Dämonen während ein und derselben Nacht um die 3. und die 6. Stunde, und auf den 6 Tage später erfolgenden

1) Beyschlag l. l. p. 11 urtheilt gar zu bescheiden: „Hi tres libri an unius auctoris sint, non satis liquet".

Angriff des Vaters der Teufel[1]). Nach B. II, 9 dagegen dehnen sich die dämonischen Angriffe schon vor dem letzten des Teufels selbst über einen Zeitraum von 70 Tagen aus, worunter ein fünfzigster Tag besonders hervorgehoben wird (§ 10). Damit hängt es zusammen, daß eine Menge von Thatsachen, welche in B. II breiten Raum einnehmen: die Versuche des Teufels, die Liebe des Aglaïdas zu ersticken und dann wieder sie durch ein Phantom zu befriedigen, die Verwandlungen der beiden Liebhaber in Vogel und Weib, die indirecten Angriffe auf Justina durch Seuchen unter Vieh und Menschen — daß alles dies in B. I nicht nur nicht steht, sondern auch keinen Raum findet. Und doch liegt auf der Hand, daß solche Dinge in einer Schrift rein erzählenden Stils viel weniger fehlen konnten, als in einer solchen Schrift, welche wie B. II wesentlich Rede ist, und nur unter dem bestimmten Gesichtspunct des reumüthigen Bekenntnisses einzelne Erlebnisse beleuchtet. Abweichend sind die beiden Darstellungen gerade auch da, wo sie sich ganz nahe berühren. Nach B. II, 7 ist es dem Teufel nicht gelungen in Justina's Zimmer einzudringen, nach I, 8 kommt er ebenso wie seine Diener vor ihm ohne alle Schwierigkeiten hinein. Nach I, 9 bricht Cyprian den Eid, durch welchen er eben erst dem Teufel sich verschrieben hat, sofort, da er aus eben dem, was der Teufel im Vertrauen auf jenen Eid ihm bekannt hat, die Uebermacht Christi über alle höllischen Mächte erkennt. Nach B. II kann eine solche eidliche Verpflichtung Cyprian's und ein solches Geständnis des Teufels gar nicht stattgefunden haben. Statt dessen hat Cyprian schon vor dem letzten Bruch mit dem Teufel diesen einmal sehr verächtlich behandelt (B. II, 9), und die allmählig sich entwickelnde Erkenntnis von der Wahrheit und Heiligkeit des Christenglaubens, von der Ohnmacht und Lüge des Teufels bewegt ihn zuletzt zu entschiedener Absage, welche er dann im persönlichen Zweikampf mit dem Teufel siegreich behauptet (B. II, 12). Nach dem Bruch mit dem Teufel läßt B. I, 10 den Cyprian sofort an den Bischof Anthimus sich wenden; dieser verbrennt seine Zauberbücher, und am folgenden Tage, dem Ostersamstag empfängt Cyprian die Taufe. Nach B. II, 23 hat Cyprian zunächst 3 Tage gefastet, darauf im Freundeskreise seine Noth

1) So wenigstens kündigt es der Teufel § 7 am Ende an. Man vermißt § 8 eine Angabe darüber, daß das Folgende wirklich 6 Tage später sich zugetragen, und was inzwischen geschehen sei.

geklagt und noch an demselben Tage, einem gewöhnlichen Sonntag den Abendgottesdienst besucht (B. II, 24). Darauf verbrennt er selbst und nicht der Bischof, öffentlich und nicht beim Bischof, seine Bücher (II, 24). Wann er getauft worden, wird nicht genau angegeben (II, 25), und welche Aufnahme er beim Bischof gefunden, wird gar nicht erzählt. Der Bischof ist namenlos und bleibt völlig im Hintergrund. Dagegen treten in jenem Freundeskreis zwei Männer mit bedeutsamem Namen als seine Rathgeber auf: Timotheus, „der Gott Ehrende", und Eusebius, „der Fromme", ein erfreuliches Gegenstück zu Hiob's leidigen Trösten. Zu diesen durchgreifenden Widersprüchen in der Sache kommt eine merkliche Verschiedenheit der Darstellung und des Ausdrucks, was genauer nachzuweisen nach dem Gesagten nicht mehr nothwendig ist.

Durch alles dies ist aber nicht nur bewiesen, daß B. I und B. II von verschiedenen Verfassern herrühren, sondern auch daß das eine ohne Rücksicht auf das andre, jedenfalls B. II ohne Rücksicht auf B. I entstanden ist. An sich läge es ja nahe genug, die „Confessio Cypriani" als eine Weiterspinnung von B. I, als eine breitere Ausführung der in I, 10 angedeuteten Selbstanklagen und Gebete Cyprian's in der Nacht vor seiner Taufe aufzufassen. Und in der That ist undenkbar, daß B. II ohne Voraussetzung einer anderen, objectiv gehaltenen Darstellung der Sache entstanden sein sollte. Es streitet gegen alle Analogie volksthümlicher Sagenbildung wie der Kunstdichtung, daß eine Sage, ein epischer Stoff zuerst und zunächst nur in Form eines Selbstbekenntnisses der Hauptperson aufgezeichnet worden sein sollte, welches die wichtigsten Thatsachen als bekannt voraussetzt. Noch ehe die Geschichte von Aglaïdas und Justina nothdürftig erzählt wird (II, 9), wird der Kampf und Sieg der letzteren bereits zum Gegenstand rhetorischer Declamationen gemacht (§ 7) und dabei auf Thatsachen angespielt, die in der folgenden Darstellung gar nicht erzählt werden, vor allem auf einen persönlichen Angriff des Teufels, der auch in § 9 nur berührt, aber nicht berichtet wird. Ueberhaupt tritt Justina, welcher nach der auch aus B. II ersichtlichen Idee der Sage eine ebenso bedeutende Rolle zukommt, als dem Cyprian, in B. II völlig hinter diesen zurück. Die Personen des Timotheus und des Eusebius werden dem Leser gar nicht vorgestellt bei der ersten Einführung. Vom Schicksal des Aglaïdas muß der Erzähler mehr wissen und bei den Lesern als bekannt voraussetzen, als er erzählt (§ 25). Endlich, und das ist die eigentliche Ursache der bis dahin er-

wähnten Eigenthümlichkeiten, macht sich hier überall die Absicht der Lehre breit auf Kosten der Thatsachen, die nur um der Lehre willen und daher sehr unvollständig herangezogen und mit einer Nachlässigkeit behandelt werden, welche dem Wesen der Sage widerspricht. Also muß die Sage noch in einer anderen, epischen Gestalt existirt haben, als B. II geschrieben wurde. Diese von B. II vorausgesetzte epische Darstellung ist aber nicht unser B. I, war vielmehr inhaltlich davon sehr verschieden; denn es ist ja nicht denkbar, daß ein Kenner von B. I für Leute, bei welchen er Bekanntschaft dieser Legende voraussetzt, dies Buch der Bekenntnisse geschrieben haben sollte, in welchem ganz andere Thatsächlichkeiten ganz beiläufig berührt und als mehr oder weniger bekannt vorausgesetzt werden. Die in B. II vorausgesetzte erzählende Darstellung, ein Aequivalent unseres B. I, ist verloren und keine Hoffnung es wieder zu finden.

Man könnte auf den Gedanken gerathen, daß die verlorene Erzählung einen ersten Theil unseres B. II gebildet habe und später durch unser B. I verdrängt worden sei. Es macht nämlich B. II den Eindruck eines Fragments. Es besteht eine Unklarheit über die vorausgesetzte Situation, welche kaum anders scheint erklärt werden zu können, als durch die Annahme, daß das Buch seinen Anfang verloren hat. Nach dem griechischen Text wie nach der lateinischen Uebersetzung und der Paraphrase der Eudocia ist der erste Theil § 1—12 [1]) eine fortlaufende Erzählung Cyprian's über sein Leben von der Geburt bis zur Losreißung vom Bund mit dem Teufel. Dies Alles ist nach den Eingangsworten als Anrede an Heiden [2]) gedacht, welche sich an ihm ein abschreckendes Beispiel nehmen sollen. Auch im Laufe dieser erzählenden Rede werden die Zuhörer derselben mehrmals angeredet (§ 5. 10), und es ist nur ein Ungeschick des Schriftstellers, wenn er in diesem Abschnitt einmal vergißt, daß er sich als Redner vor einem wirklichen Zuhörerkreis eingeführt hat (§ 4 S. 36 Anm.) Wenn Cyprian dann am Schluß der Erzählung die Anwesenden bittet, sich seiner zu erbarmen und ihm zu sagen, ob er noch auf Gnade bei Christus hoffen dürfe (§ 12 extr.), so überrascht es vor allem, daß die Hörer, die Anfangs

1) Im griech. Text bei Maran bis p. CCCXII gegen Ende, im lat. Text bei Martène bis p. 1636 A, bei Eudocia lib. II v. 1—478, also bis zum vorletzten Verse (Bandini p. 240 extr.)

2) S. oben S. 30 Anm. 4.

als Heiden vorgestellt waren[1]), welche Cyprian belehrt, nun auf einmal als Verehrer Christi und Kenner der christlichen Heilsordnung erscheinen, von welchen Cyprian berathen sein will. Dazu kommt aber noch Auffälligeres. Hinter der bezeichneten Bitte (§ 12 extr.) scheint die Schrift schließen zu müssen; denn der erzählende Redner ist, wie eben diese Schlußbitte zeigt, in seinem autobiographischen Bericht in der Gegenwart, in welcher er mit seiner Rede steht, angelangt. Der zweifelnd nach Rettung ausschauende reuige Sünder hat Alles erzählt, was ihn in diese Lage gebracht hat. Die Thränen, mit welchen er anhob, sind jetzt erklärt und sind zum Schluß in Worte übersetzt. Nun folgt aber noch eine über diesen Moment hinausführende Erzählung, nämlich ein Bericht über den Eindruck, welchen die Rede auf die Zuhörer gemacht hat und über das was weiter in diesem Kreise von Cyprian und seinen Freunden geredet und gehandelt worden ist. Wäre in den erzählenden, diese späteren Reden und Gegenreden einrahmenden Sätzen von Cyprian in dritter Person die Rede, so müßte man annehmen, daß auch die erste große Rede Cyprian's durch Worte eines Anderen eingeleitet gewesen seien, worin eben erzählt wäre, daß Cyprian nach seinem Bruch mit dem Teufel nach dreitägigem Fasten (s. § 23) einen Kreis von Freunden um sich versammelt habe, wobei dann alle die Reden und Gegenreden gehalten seien, welche § 1—22 füllen. Nun ist aber Cyprian auch in den die späteren Reden einrahmenden erzählenden Stücken überall der in erster Person von sich Erzählende[2]). Das Gleiche müßte dann auch der Fall sein in den die ganze Schrift und die erste lange Rede einleitenden Sätzen, welche verloren gegangen zu sein scheinen. Man sieht aber erstlich nicht ein, warum der Schriftsteller überhaupt diese sonderbare Form gewählt hätte, daß er den Cyprian von dem Standpunkt aus, auf welchem er nach dem Schluß des ganzen Buchs steht, also den zum Frieden gelangten und zum Prediger des Christenglaubens gewordenen Cyprianus nicht einfach von Anfang an bis zu seinem gegenwärtigen Standpunkt seine Erlebnisse berichten ließ, sondern den größten Theil dieser autobiographischen Darstellung in eine Rede eingeschachtelt hätte, welche er einst vor einer Gesellschaft von Freunden gehalten

1) Ueber die falschen Emendationen, welche dies verwischen, s. oben S. 30 f.

2) § 13 (dreimal); § 14 zu Anfang; § 17; 18 (Anfang); 19; 24 u. 25 ganz.

haben will. Zweitens aber würde durch die Annahme, daß ursprünglich zu Anfang des Buchs eine die Situation der ersten und aller folgenden Reden zeichnende Einleitung gestanden habe, jener Widerspruch nicht beseitigt, daß als Zuhörer der ersten Rede Anfangs Heiden vorgestellt sind, am Schluß aber Christen, nämlich derselbe Freundeskreis, in welchem die Reden und Gegenreden in § 13—22 vorgetragen werden [1]). Ein solches Ungeschick der Darstellung wäre gerade erst recht unbegreiflich, wenn der Schriftsteller in einem jetzt verloren gegangenen Eingang die Situation gezeichnet, also von vorneherein zum Gegenstand wacher Reflexion gemacht hätte. Endlich aber ist die Bezeugung der gegenwärtigen Gestalt von B. II eine erdrückende. Eudocia's zweites Buch hat den gleichen abrupten Anfang und den gleichen harten Uebergang von der ersten langen Rede zu den folgenden erzählenden Stücken [2]); ebenso die lateinische Uebersetzung [3]). Es ließe sich auch der Verlust des ursprünglichen Eingangs nicht dadurch erklären, daß er beseitigt worden sei, als man B. II mit B. I, wozu es ursprünglich nicht gehörte, zusammenstellte; denn der griechische Text von B. II, welcher die gleiche Gestalt zeigt, wie Eudocia, ist bisher nur als selbständiges Schriftstück, ohne Verbindung mit B. I, gefunden worden. Und daß es sich mit dem lateinischen Text nicht anders verhält, wird sich sogleich zeigen. Es besteht demnach kein Grund zu beanstanden, daß wir B. II in seiner ursprünglichen Gestalt besitzen. Die Kunst des Verfassers ist nicht groß gewesen, aber sein Ungeschick auf dem Gebiet der Legendenliteratur auch keineswegs ohne Beispiel. Er wollte Anfangs Alles, was er auf dem Herzen hatte, in Form einer fingirten Ansprache an einen Kreis von Heiden vortragen, welche sich in ähnlicher Lage befänden, wie einst der Cyprian, in dessen Namen er redet. Die ganze Schrift sollte eine für Leser der bezeichneten Art bestimmte Mahnschrift, ein *λόγος προτρεπτικὸς*

---

1) Die „Menge" (§ 13), aus welcher dann Timotheus und Eusebius besonders hervortreten, kann selbstverständlich nur die sein, welche § 12 extr. angeredet ist; und wesentlich dieselbe Frage wie § 12 extr. wird § 15 in. § 16 in. an die Freunde gerichtet. Die Thränen § 17 sind wesentlich dieselben wie § 1 in.

2) Eud. v. 478 sq. *πληθὺς θ'εἵως ἔχε σιγήν. ὄψε δέ μοί τις ἔειπε διαπρύσιόν γε βοήσας.*

3) Bei Fell p. 54a. 57b, bei Martène p. 1629 A. 1636 B.

πρὸς μετάνοιαν sein. Sie hätte dann alle Erlebnisse Cyprian's bis zu seiner Aufnahme in die Kirche ununterbrochen darstellen und mit einem, dem Anfang entsprechenden Appell an die Gewissen der bußebedürftigen Leser schließen müssen. Aber im Verlauf der langathmigen Darstellung verschob sich dem Schriftsteller sein Programm. Die Erzählung seiner Geschichte bis zum Bruch mit dem Teufel gestaltete sich zu einem so starken Sündenbekenntnis, daß es besser im Moment der Verzweiflung nach dem Bruch mit dem Teufel gesprochen gedacht werden konnte, und mehr für die Ohren theilnehmender christlicher Freunde zu taugen schien, denen der nach Rettung ausschauende Sünder sein Herz ausschüttet. Dadurch aber wurde die Rede, welche ursprünglich Alles umfassen sollte, Darstellung eines einzelnen Moments, über welchen hinaus dann nur in Form einer Erzählung mit eingeflochtenen Reden weiter gegangen werden konnte.

Das Ergebnis der inneren Kritik, wonach B. II ursprünglich nicht mit B. I zusammengehört, sondern eine jetzt nicht mehr vorhandene epische Darstellung der Legende voraussetzt, übrigens aber eine selbständige Conception ist, wird durch die äußere Kritik bestätigt. Die spätestens im Anfang des 6. Jahrhunderts entstandene syrische Uebersetzung (s. oben S. 19) umfaßt nur B. I und III. Die späteren Griechen, wie Symeon Metaphrastes und die Redactoren der Menologien[1]) verarbeiteten nur diese beiden Bücher. Andrerseits ist B. II, wie schon bemerkt, noch in keiner griechischen Hs. mit B. I und III verbunden gefunden worden. Daraus aber, daß Eudocia ihm die Stelle zwischen B. I und III anwies, folgt nicht, daß sie diese Verbindung schon in ihrer prosaischen Vorlage fand.

---

1) Symeon Metaphr. (Migne 115 col. 845—881) gibt bis col. 868 B eine Paraphrase von B. I, nur einmal col. 856 C unterbrochen und am Schluß 868 A umgestaltet nach einer anderen Quelle, dann col. 870–887 eine Paraphrase von B. III. — Das Menologium des Basilius Porphyrog. (Migne 117 col. 84) gibt abgesehen von dem Namen des Kaisers Decius, welchen auch der Metaphrast in den bezeichneten Zusätzen zur alten Legende bietet (s. darüber weiter unten), nur einen kurzen Auszug aus B. I und für B. III den einen Satz: „Nachher wurde er mit Justina von dem Statthalter von Damaskus ergriffen und für Christus enthauptet". Aus der kurzen Angabe des Menol. Sirleti (Basnage, Thesaur. monum. III, 474) läßt sich auf keine bestimmte Quelle schließen.

Auch die ursprüngliche lateinische Uebersetzung, von welcher die Bollandisten das erste Buch abgedruckt haben[1]), umfaßt nur Buch I und III, und dagegen fand Fell den lateinischen Text von B. II ohne Verbindung mit B. I und III[2]). Auf ursprüngliche selbständige Verbreitung des Buch II auch bei den Lateinern weist ferner der Umstand, daß im gelasianischen Decret nur die „Poenitentia Cypriani" erwähnt und verdammt wird[3]). Endlich gibt auch noch Ado von Vienne († 874), welcher in seinem Martyrologium einen ziemlich ausführlichen Bericht über unsere Märtyrer bringt, ein Excerpt nur aus B. I und III ohne jede Einmischung des eigenthümlichen Inhalts von B. II[4]). Nicht der

---

1) Es ist derjenige lat. Text, welcher dem griech. Original entsprechend anfängt: „Inluminatio domini nostri". Der Bollandist Klee druckte ihn nach den von seinen Vorfahren hinterlassenen Hss. „Q 6" und „Q 7" ab, mit diesen stimmten aber in allem wesentlichen, namentlich in der Beschränkung des Inhalts auf B. I und III auch zwei Codd. S. Maximini Trevirensis und S. Audomari, wovon er Collationen und theilweise Abschrift besaß, s. Acta SS. Sept. VII, 197 E; 203 A; 219 F.

2) Allerdings hatte Fell (l. c. p. 61) die Absicht auch B. I und III herauszugeben, aber aus einer griech. Hs. Es unterblieb ebenso wie der beabsichtigte Abdruck der Bearbeitung des Metaphrasten wegen der Weitläufigkeit dieser Erzählungen. Hätte er in den drei Hss., welchen er die „Confessio Cypriani" entnahm, einem Bodlejanus, einem Cantabrigiensis und einem Cod. Usserii Dublinensis, auch B. I und III gefunden, so müßte er das p. 52 oder p. 61 erwähnt haben.

3) Epist. Pontif. Roman. a. S. Hilaro usque ad Pelagium II ed. A. Thiel I, 465: Liber, qui appellatur Poenitentia sancti Cypriani, apocryphus. Die Anstrengungen des Bollandisten (p. 205 F. 206 A), die Beziehung dieses päbstlichen Verdammungsurtheils auf unser B. II zweifelhaft zu machen, waren eitel. Der griechische Titel *μετάνοια* ist allerdings in den von Fell benutzten Hss. durch „confessio" wiedergegeben, aber Martène-Durand p. 1629 geben doch wohl nach ihrer Hs. „poenitentia". Der Angabe des Bollandisten (p. 225 Note a) über „alii mss." liegt nichts weiter zu Grunde, da er keinen anderen lat. Text des zweiten Buchs gehabt hat als jenes „apographum anonymum", welches aus dem Martène'schen Codex geflossen ist. Hat aber der Titel der lat. Uebersetzung von B. II bald „confessio", bald „poenitentia" gelautet, so besteht auch kein Grund zu der Annahme, daß das gelasianische Decret den griechischen und nicht den lat. Text meine.

4) Bibl. Maxima XVI, 886 sq., auch bei Fell p. 61 und in Acta SS.

lat. Uebersetzer sei es von B. I und III oder von B. II, sondern erst ein Späterer, dessen Arbeit Martène und Durand nach einer einzigen Hs. publicirt haben, hat B. II zwischen I und III gestellt, wie Eudocia bei den Griechen. Dieser Lateiner hat aber auch nicht unterlassen, den überkommenen Text von B. I und III bedeutend zu verändern[1]). Gleich zu Anfang von B. I hat er statt der durch die griechischen Texte bestätigten Einleitung des älteren Lateiners, welche uns in die ersten Zeiten der Ausbreitung des Christenthums versetzt, die Angabe der Zeit Diocletian's gesetzt[2]). Namentlich aber erweist sich als Interpolation ein großes Stück[3]) dieser alle 3 Bücher umfassenden Recension, worin gegen die griechischen Texte und die ältere lateinische Uebersetzung Erzählungen, welche dem B. II eigenthümlich sind, dem B. I einverleibt sind. Wann diese Bearbeitung entstanden, ist ziemlich gleichgültig[4]). So-

---

Sept. VII, 196 sq. abgedruckt. Die Ausgabe des Domin. Georgius steht mir nicht zu Gebote. Die Namensformen bei Ado weisen auf die ältere lat. Uebersetzung: Dusius (L^1 Edusius, L^2 Edisius), Agladius (so auch L^1, Acladius L^2). Daß die Angabe der Zeit des Martyriums „unter Diocletian" bei Ado nicht auf L^2 zurückgeht, erhellt aus dem oben S. 72 Anm. 1 Bemerkten.

1) Daß er nicht eine neue Uebersetzung aus dem Griechischen gibt, sondern die ältere leise überarbeitet, lehrt die oberflächlichste Vergleichung.

2) Martène p. 1621: Tempore illo sub imperatore Diocletiano in civitate Antiochia erat quaedam virgo nomine Justina.

3) Martène p. 1624 extr.: Tunc Cyprianus multis argumentis eam appetiit — p. 1626 E: Post haec vero multa et tanta. Die Bollandisten gaben das Stück p. 203 § 33 nach ihrem apographum anonymum fast wörtlich so wie Martène.

4) Die älteste Spur dieser jüngeren Bearbeitung (L^2) finde ich bei dem Angelsachsen Aldhelm († d. 25. Mai 709 s. überhaupt über ihn Diction. of Christ Biogr. I, 78). Denn nur aus L^2 ist es zu erklären, daß Aldhelm zu Anfang seiner Darstellung unsrer Legende im Buch „de laudibus virginitatis" (Migne, tom. 89 col. 143) Justina ihre Versuchungen unter Diocletian bestehen läßt, während er doch ihr Martyrium mit L^1 L^2 unter Kaiser Claudius setzt (col. 144). Den Namen Diocletian bot ihm L^1 überhaupt nicht (s. oben S. 72 Anm. 1), L^2 dagegen an derselben Stelle, wo auch Aldhelm ihn anbringt. Ferner geht es auf B. II, also auf die dieses Buch mitumfassende jüngere Recension der lat. Uebersetzung zurück, daß Aldhelm von vielfältigen Kunstgriffen und Zauberkünsten sagt, welche Cyprian und Aglaïdas gegen Justina

viel ist nach allen bisherigen Erörterungen sicher, daß B. II bei Griechen, Syrern und Lateinern Jahrhunderte lang selbständig fortgepflanzt worden ist und ursprünglich nicht mit B. I und III zusammengehört.

Aelter und inniger ist die Verbindung von B. I und III, die wir in der syrischen und der ursprünglichen lat. Uebersetzung, bei Symeon Metaphrastes und im Cod. Paris. 1468 ohne Trennung durch B. II verbunden finden. Es besteht auch kein offenbarer Widerspruch in der Auffassung der Sage zwischen B. I und III. Cyprian erzählt vor dem Richter in Kürze die Geschichte seiner Bekehrung ganz in Uebereinstimmung mit B. I. Allerdings erfahren wir durch B. III auch Solches zum ersten Mal, was man erwarten sollte schon in B. I erwähnt zu finden, wenn es dem Verfasser des B. I schon bekannt gewesen wäre. Aber abgesehn davon, daß ein materieller Widerspruch überhaupt zwischen B. I und III nicht nachzuweisen ist, und daß es bei Schriftstellern solcher Gattung nichts Ungewöhnliches ist, gelegentlich und nachträglich Notizen anzubringen, die ein sorgfältiger Historiker an früherer Stelle gebracht hätte, so hat man sich daran zu erinnern, daß B. I nicht die einzige und, wie schon hier gesagt werden kann, nicht die ursprüngliche Gestalt der Legende enthält. Die in B. II vorausgesetzte Gestalt der Sage macht einen ursprünglicheren Eindruck und hat, wie so gleich zu zeigen ist, ältere Zeugen für sich als die Erzählung in B. I. Es ist daher sehr wohl möglich, daß derjenige, welcher die ursprüngliche Erzählung, welche verloren ist, in die in B. I vorliegende Form brachte, zugleich der Verfasser von B. III ist. In der Umarbeitung der älteren Erzählung von der Bekehrung Cyprian's könnte er zurückhaltender gewesen sein, als in der Erzählung vom Märtyrertod beider Heiligen, welche er frei zu schaffen hatte; und in jener mochte er stehen lassen, was er nicht gesagt haben würde, wenn er Originalschriftsteller wäre, und nicht gesagt hat, wo er dies ist. Durch diese Annahme erkläre ich mir das Verhältnis der beiden von jeher verbundenen Darstellungen. B. III wird Jedem den Eindruck einer geringeren Arbeit machen als B. I. Es fehlt der poetische Hauch und die Zeichnung ist sehr viel nachlässiger in B. III. Aber auf eine Verschiedenheit des

---

in Bewegung gesetzt haben. — Aus dem metrischen Werk desselben Aldhelm „de laude virginum (Migne l. l. 270 sq.) lassen sich diese Beobachtungen nicht weiter bestätigen.

Verfassers dieses Buchs vom Redactor des B. I darf man darum nicht schließen. Schon der bei aller Verschiedenheit des Inhalts sehr gleichartige Anfang beider Bücher weist auf die gleiche Hand. Sie ist nur unsicherer, wo sie wie in B. III erfinden soll, als wo sie wie in B. I eine ältere Legende umzuarbeiten hat. In B. I, 1 u. 4 werden die Christen von denen, die nicht oder doch noch nicht zur Kirche gehören, „Galiläer" genannt, und der Name „Christen" kommt nur im Munde des Erzählers einmal (I, 12) vor[1]). In B. III dagegen werden die Christen von den Heiden durchweg mit ihrem rechten Namen und niemals Galiläer genannt. Es scheint das ein älterer Sprachgebrauch zu sein, welcher dem Verfasser von B. III nicht mehr natürlich ist, den er aber, wenn er zugleich der Redactor von B. I war, stehen lassen konnte[2]). Während nach B. I, 3 Aglaïdas ohne genauere Angabe als ein Scholastikus von vornehmer Herkunft eingeführt wird, so erfahren wir aus B. III, 1, daß dieser Scholastikus zur Familie des Claudius gehört. Derselben Familie soll auch die römische Matrone Rufina angehören, welche die Reliquien Cyprian's auf dem „Forum Claudii" beigesetzt haben soll (B. III, 6). Endlich soll auch der Kaiser, welchem der Comes Eutolmius über Cyprian und Justina berichtet, Claudius geheißen haben[3]). Daß der viermal vorkommende Name Claudius überall dieselbe Person, also überall wie an der zweiten Stelle einen Kaiser dieses Namens bezeichnen soll, darf als selbstverständlich gelten. Gemeint ist aber sicherlich nicht der Kaiser der Jahre 268—270, sondern der berühmtere der Jahre 41—54. Denn durch B. I, 1 werden wir in die Zeit versetzt, wo zuerst das Christenthum in Antiochien festen Fuß faßte und größere Verbreitung fand, was eben zur Zeit des ersten Kaisers Claudius geschehen ist (Apostelg. 11, 19—28). Während in B. II

---

1) Der Metaphrast, welchem der Sprachgebrauch des B. I auffiel (Migne 115 col. 852: *οὕτω γὰρ τοὺς τοῦ Χριστοῦ θιασώτας τοῖς ἐγχωρίοις καλεῖν σύνηθες*), hat den Unterschied doch wieder verwischt, indem er auch in dem aus B. III geschöpften Theil seiner Arbeit *Γαλιλαῖοι* gebraucht (col. 878).

2) Dagegen, daß der Name Galiläer der Urgestalt der Legende angehöre spricht nicht die Abwesenheit desselben von B. II und das dortige Vorkommen von *Χριστιανοί* (II, 12. 14); denn da redet überall der neumüthige Cyprianus, welcher den Christen nicht diesen Schimpfnamen geben konnte.

3) B. III, 5, S. 69 Anm. 5; S. 71 Anm. 4 u. 5; S. 72 Anm. 1.

alle deutlichen Zeitangaben fehlen, sehen wir die Andeutung der Zeitlage in I, 1 im B. III zugespitzt auf den Namen des Kaisers Claudius. Während im B. II, 9 Aglaïdas ein beliebiger Jüngling ist, weist die Angabe seines Standes als Scholastikus und seiner vornehmen Herkunft in B. I, 3 bereits auf die bestimmte Angabe des B. III, 1 hin, daß er mit Kaiser Claudius verwandt gewesen sei. Mit dieser in B. I angedeuteten, in B. III offen ausgesprochenen Chronologie steht es nun allerdings in grellem Widerspruch, daß gerade in B. III dieser Cyprianus von Antiochien sehr wesentliche Züge des berühmten Cyprianus von Karthago an sich trägt. Cyprian ist ein Volksgenosse der römischen Schiffer, welche seinen Leib nach Rom bringen[1]), ist also mindestens ein Römer im weiteren Sinne, ein Occidentale. Der bis in den Orient sich erstreckenden Correspondenz des großen Bischofs von Karthago, der kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit und seines bedeutenden Einflusses auf dieselben hat sich der Erzähler in B. III, 1 unverkennbar erinnert, selbst wenn der Name Novatus dort unecht sein sollte; und er hat dies Alles unbedenklich für seinen Cyprianus in Anspruch genommen, obwohl dieser Cyprian auch nach ihm Bischof von Antiochien ist[2]), und unter der Jurisdiction des Comes Orientis steht. Das Verhältnis der drei Bücher ist in diesem Punct wieder ganz das gleiche wie in den vorher besprochenen Fällen. In B. II fehlt jede Andeutung davon, daß der Cyprian der Legende der berühmte Bischof von Karthago sei, und daß er überhaupt Bischof geworden. In B. I, 12 wird er in Folge eines staunenswerth raschen Avancements 17 Jahre nach seiner Bekehrung Bischof und zwar in Antiochien, der Nachfolger eines angeblichen Bischofs Anthimus, welchem ein Bischof Optatus vorangegangen sein soll (I, 2. 10). Man hat in dem vergeblichen Streben, die Geschichtlichkeit der Legende zu retten, geglaubt an ein anderes Antiochien anstatt an die Großstadt am Orontes denken zu dürfen[3]), weil in der vollständig

1) B. III, 6. Nach B. II, 1—8 ist Cyprian von früher Jugend an in Griechenland, dann dauernd im Orient. Der Ort seiner Geburt wird nicht genannt.

2) B. III, 1 gegen Ende als Bischof, § 5 als Lehrer der antiocheniſchen Christen.

3) So rieth der Bollandist nach dem Vorgang Lequien's auf das pisidische Antiochien.

bekannten Bischofsliste dieses syrischen Antiochien ebensowenig ein Cyprianus als ein Optatus und ein Anthimus sich findet. Der jeder Näherbestimmung entbehrende Name Antiochien in einem Reisebericht wie B. II, 8 cf. § 14 kann aber nur die berühmte Großstadt dieses Namens bedeuten; und in B. I, 1 wird die genaue geographische Bezeichnung gegeben[1]). Daß man aber einen Cyprian, welcher in Antiochien am Orontes als Heide und dann als Christ gelebt und gewirkt haben sollte, zum Bischof und folgerichtig, wenn auch aller Geschichte zum Trotz, zum Bischof von Antiochien machte, erklärt sich am einfachsten daraus, daß man ihn mit dem Bischof Cyprian von Karthago confundirte. Was in B. III offen am Tage liegt, ist also schon in B. I angedeutet, während in B. II jede Spur davon fehlt. Ueber die Linie der Vermuthung wird diese Erklärung durch den Namen Optatus erhoben. An sich schon weist dieser nicht allzugewöhnliche Name den, der ihm nachforscht, nach Afrika. Als christliche Träger desselben sind mir bekannt: der berühmte Bischof von Mileve in Numidien um 370, ein späterer afrikanischer Bischof, der in Rom bestattet wurde[2]), ein Hypodiakonus zu Karthago zur Zeit Cyprian's[3]) und ein Bischof von Karthago um d. J. 202[4]), der erste karthagische Bischof, dessen Name uns aufbehalten ist. Es müßte doch sehr sonderbar zugehn, wenn dieser Letztere mit dem Bischof Optatus unserer Legende nichts zu schaffen hätte Beide gleichnamige Bischöfe sind Amtsvorgänger eines Bischofs Cyprianus, beide aber nicht unmittelbare Vorgänger desselben, sondern derjenige der Legende mindestens durch einen Bischof Anthimus, derjenige der Geschichte durch Agrippinus, (Cyrus?) und Donatus von Cyprian getrennt. Es dürfte demnach sicher sein, daß schon in B. I Elemente der Ueberlieferung von dem karthagischen Cyprian in die Sage vom antiochenischen Cyprian eingedrungen sind, welche dann in B. III nur schärfer betont werden. An der Identität der Verfasser von B. I und III darf man festhalten.

---

1) Nach den griech. Hss. und L^1. So hat schon Eudocia gelesen (lib. II v. 297) und noch der Metaphrast. Nur L^2 (Martène p. 1621) hat mit anderen Dingen auch diese Näherbestimmung der „civitas Antiochia" beseitigt.

2) De Rossi, Roma soter. I, 302 sq.; II, 221 sq.

3) Cypr. epist. 29 u. 35 ed. Hartel p. 548, 4–7; 571, 13.

4) Acta Perpetuae et Felicitatis c. 13. Vgl. über ihn und seine Nachfolger Münter, Primordia eccl. Afric. p. 25. 26.

Es ist bisher mit Bedacht von dem zweiten Document für die Geschichte unserer Legende abgesehen worden, welches gleich dem Gedicht der Eudocia in hellem geschichtlichem Licht liegt, von der Rede des Gregorius von Nazianz auf den Märtyrer Cyprian. Gregor hat sie i. J. 379, dem ersten Jahr seiner Wirksamkeit zu Konstantinopel[1]) gehalten, aber erst am Tage nach dem dort dem Cyprian geweihten Tage, da er sich an diesem Tage selbst noch auf dem Lande zu seiner Erholung aufhielt[2]). Mit Zinsen will er nun dem Heiligen seine Schuld bezahlen. Es ist das erste Mal, daß Gregor eine Rede auf Cyprian hält (p. 450 C). Er hat seinen Gedächtnistag, den man damals in Konstantinopel, aber noch keineswegs überall feierte, vergessen und wahrscheinlich bis dahin überhaupt noch nicht gekannt. Er beginnt seine Rede: „Beinahe wäre Cyprian uns entgangen. Welch' ein Verlust! Und euch gerade mußte das widerfahren, die ihr vor allen Anderen den Mann bewundert und ihn durch jährlich wiederkehrende Ehren und Gottesdienste feiert". Die vornehme Dame, von deren Landsitz er zur Stadt zurückgeeilt ist, wird ihn auf den Heiligentag aufmerksam gemacht haben. „Von der Freundin der Märtyrer komme ich zu den Märtyrern", sagt er. Von dieser Dame mag er auch die Schrift erhalten haben, aus welcher er sich in der kurzen Zeit, die ihm zur Vorbereitung blieb, mit der Ge-

---

1) Diese Annahme der Benedictiner (Greg. Naz. opp. Par. 1778 vol. I, 437) verdient entschieden den Vorzug vor der Meinung von Gregor's Scholiasten Nicetas, daß die Rede in Nazianz gehalten sei. Gregor redet zu einer Gemeinde, der er erst vor kurzem bekannt geworden ist (p. 438 C: *καὶ βραχεῖα συνήθεια φίλων*), was auf seine Heimat zu keiner Zeit paßte. In Konstantinopel ist Gregor von Anfang 379 — Sommer 381 thätig gewesen. (Vgl. Ullmann, Gregor v. Naz. 2. Aufl. S. 106). Wurde, wie später, der antiochenische Cyprian am 26. Sept. oder am 2. Oktober gefeiert, oder der karthagische Cyprian, falls dieser gemeint sein sollte, am 14. oder 16. September, so ist die Rede im Herbst 379 gehalten. Auf die damaligen Verhältnisse in Konstantinopel bezieht sich das Gebet an den Heiligen: „Du aber sieh uns von oben gnädig an, leite unser Reden und Leben, und weide oder hilf weiden diese heilige Heerde, indem du sie in jeder Beziehung zum Guten leitest, besonders aber die gefährlichen Wölfe, die nach Silben und Worten Jagd machen, abwehrst und von der heiligen Dreieinigkeit, bei welcher du jetzt weilst, ein vollkommeneres und strahlenderes Licht schenkst" p. 450 D.

2) p. 438 B, das Folgende nach p. 438 A.

schichte von Cyprian und Justina bekannt machte. Die detaillirten Mittheilungen aus derselben können am wenigsten bei Gregor, für den die Feier dieser Heiligen etwas Neues war, aus älterer Erinnerung und bloß mündlicher Ueberlieferung stammen. Gelegentlich spricht er auch der Form nach im Ton des einen längeren Bericht abkürzenden Erzählers[1]) Von einer Einzelheit bemerkt er ausdrücklich, daß er sie sich habe erzählen lassen (p. 445 A). Das Uebrige hat er gelesen. Aber was er am Tage vorher gelesen hat, verknüpft sich ihm sofort, als ob sich das von selbst verstände, mit einer weltberühmten Persönlichkeit, von welcher er längst weiß. Der Heilige ist ihm von vorneherein der große karthagische Bischof, der beredte und fruchtbare christliche Schriftsteller, welcher insbesondere auch von der Verbannung aus die im Kampf stehenden Bekenner durch seine Briefe anfeuert und zuletzt mit dem Schwerte hingerichtet wird[2]). Allzu genau freilich ist seine Kenntnis von der Geschichte und den Schriften des Cyprian von Karthago nicht. Er setzt sein Martyrium unter Kaiser Decius, statt unter Valerian (p. 446 B) und denkt sich als Gegenstand der kirchlichen Streitigkeiten, in welchem dieser Cyprian sich hervorgethan, die Trinitätslehre (446 A). Dennoch sollte man meinen, seine Kenntnis habe ausgereicht, um die Verschmelzung des geschichtlichen Cyprian mit dem der Legende zu verhüten. Und gewiß, wenn Gregor unsere BB. I und III gelesen hätte[3]), worin der Heilige der Legende deutlich als Bischof von Antiochien bezeichnet ist, und überhaupt Antiochien als Schauplatz der ganzen Legende festgehalten wird, so konnte er die Identität des Cyprian der Legende mit dem Bischof von Karthago nicht als etwas Selbstverständliches aussprechen und diese Combination bei seinen Hörern als bekannt voraussetzen (p. 440 C. 441 B). Er mußte dann wenigstens erst ausdrücklich die Combination vollziehen und irgendwie gegenüber dem landläufigen Irrthum rechtfertigen.

Nach Gregor war Cyprian ein reicher und vornehmer Heide, mit

---

1) So, wenn er nach einem Referat über die Gebete der Justina sagt: *ταῦτα καὶ πλείω τούτων ἐπιφημίζουσα κτλ.* p. 443 D.

2) p. 440 D. 441 A. 445 B. 447 A. 448 A.

3) Hierüber urtheilt schon der Bollandist l. l. p. 201 B — 202 D ganz richtig.

der Würde eines Senators bekleidet[1]) und überdies ein Zauberer, und dies letzte ist gerade das, was am meisten von ihm bekannt ist[2]), d. h. mit anderen Worten: Der Heilige, den es zu feiern gilt, lebt in der Volkssage als der ehemalige Magus; das Uebrige, was vorher von ihm gesagt war, ist gelehrte Zuthat des Redners. So bezeichnet denn auch Gregor da, wo er sich zur eigentlichen Legende wendet, diese als die Hauptsache[3]). Cyprian wird von Liebe zu einer vornehmen, schönen, aber Christo als ihrem Bräutigam treu ergebenen Jungfrau ergriffen und sucht sie zu verführen. Eines Dämons bedient er sich als Werbers. Aber sowie die Jungfrau den Versucher wittert, greift sie zur Waffe des Gebets, wählt ihren himmlischen Bräutigam, der einst die Susanna und die Thekla errettet hat, zum Schirmherrn gegen die verhaßte Lust, ruft auch die Maria an und siegt durch Fasten und Beten über den Versucher. Beschämt bekennt der Teufel dem Cyprian seine Niederlage und wird von diesem verspottet. Da er sich hiefür rächen und seinen bisherigen Knecht in leibhaftigem Ringkampf erwürgen will, ruft Cyprian den Gott der Jungfrau an und ist errettet. Er sucht den Hirten d. h. den Bischof der Jungfrau auf und begehrt in die Christengemeinde aufgenommen zu werden. Anfangs wird er zurückgewiesen, weil man ihm nicht traut. Dann gibt er einen Beweis seiner ernsten Sinnesänderung durch öffentliche Verbrennung seiner Zauberbücher, wird ein Glied der Gemeinde und erhält, wie sich Gregor von Jemand hat erzählen lassen, auf vieles Bitten zur Uebung in der Demuth das bescheidene Amt eines Tempeldieners.

Schon an einer früheren Stelle der Rede hatte Gregor bemerkt, Cyprian selbst habe in einer langen Rede sein früheres Sündenleben an den Pranger gestellt, um Gott auch diese Frucht, nämlich das Sündenbekenntnis, darzubringen und Vielen, die sich von der Bosheit bekehren, ein Führer zu besserer Hoffnung zu werden (p. 441 D). Es

---

1) p. 440 D. Cf. August. serm. 311 (ed. Veneta tertia, Bassani 1797, tom. VII, pars 2 p. 1252): Mutati sunt piscatores, mutati sunt postea etiam plurimi senatores, mutatus est Cyprianus, cuius hodie memoriam frequentamus.

2) p. 442 A: *ὅσον κακὸν καὶ γοητεία τούτοις προστιθεμένη, τῶν ἐκείνου τὸ γνωριμότατον*!

3) p. 442 B: *ἥκει ἡμῖν ἐπ' αὐτὸ τὸ κεφάλαιον ὁ λόγος.*

war zwar ein Irrthum, wenn J. Fell in dem von Gregor gewählten Ausdruck für das Sündenbekenntnis Cyprian's den griechischen Originaltitel der von ihm lateinisch herausgegebenen „Confessio Cypriani" gefunden zu haben meinte[1]). Aber es liegt doch auf der Hand, daß Gregor hier eine Schrift im Auge hat, in welcher Cyprian selbst zu dem angegebenen Zweck sein heidnisches Leben rücksichtslos brandmarkt, wie dies in unserem B. II geschieht. Gregor redet hier ebenso im Präsens, wie vorher, wo er mit Bezug auf das Evangelium des Matthäus und die Briefe des Paulus von diesen Aposteln Aehnliches sagt. Ferner berührt sich Gregor's Darstellung mit B. II gerade auch in solchen Puncten, worin dies Buch von der Darstellung der Sage in B. I abweicht. Hier haben wir die eigene Liebe Cyprian's zu Justina, sogar mit Ausschluß derjenigen des Aglaïdas, hier das persönliche Ringen Cyprian's mit dem Teufel, die Anrufung des Gottes der Jungfrau im entscheidenden Augenblick[2]), die öffentliche Verbrennung der Zauberbücher durch Cyprian selbst[3]), lauter charakteristische Züge, welche Gregor mit B. II im Widerspruch gegen B. I theilt. Auch darin stimmt Gregor mit B. II überein, daß er den Cyprian vor seiner Bekehrung als eifrigen Verfolger der Christen in Wort und Werk darstellt[4]), während man aus B. I, 10 vielmehr die Vorstellung gewinnen muß, daß Cyprian

---

1) Fell p. 52 und p. 54 in der Anm.: „Confessio . . . quod graecis verbis diceretur *ἐξαγόρευσις*". Es ist charakteristisch, daß diese Vermuthung bis in die neueste Zeit wiederholt wird, nachdem längst der griech. Text gedruckt ist, welcher als Original des lateinischen Titels „Confessio" oder „Poenitentia" *μετάνοια* bietet und nicht Gregor's *ἐξαγόρευσις*. Man kann sich auch nicht auf Georg. Syncellus (ed. bonn. I, 684) dafür berufen, daß unser B. II jemals den Titel *ἐξαγόρευσις* getragen habe; denn erstlich bezeichnet Syncellus mit diesem Wort nur einen Theil des Inhalts einer von Cyprian handelnden Schrift und zweitens beruft er sich p. 707 ausdrücklich auf Gregor's Rede über Cyprian als Geschichtsquelle gegen Eusebius. Von Gregor also stammt der identische Ausdruck.

2) Gregor p. 444 D: *ἐπὶ τὸν τῆς παρθένου καταφεύγει θεόν.* Cf. Conf. Cypr. bei Maran p 312: *ὁ θεὸς Ἰουστίνης, βοήθησόν μοι.*

3) Gregor p. 444 E: *προτίθησι δημοσίᾳ τὰς γοητικὰς βίβλους . . . λαμπρὰν ἐξ αὐτῶν αἴρει φλόγα.* Cf. Conf. Cypr. (Maran p. 330): *διὰ τί μὴ καίωμεν τὰς βίβλους; δημοσίᾳ οὖν τοῦτο δράσαντες κτλ.*

4) p. 441 E. Dem *ἔργῳ* entspricht B. II, 14, dem *λόγῳ* B. II, 16.

bis dahin die Kirche unbehelligt gelassen hat. Es darf demnach als sicher gelten, daß „die lange Rede" Cyprian's, auf welche sich Gregor beruft, unser B. II gewesen ist. Daß darin Antiochien als Ort der Bekehrung Cyprian's bezeichnet ist, brauchte ihn in seiner Combination dieses Cyprian mit dem Bischof von Karthago nicht zu stören; denn warum sollte dieser nicht vor dem Antritt seines bischöflichen Amtes und seiner Bekehrung jene Studienreisen gemacht haben, von welchen B. II berichtet?

Aber dies Buch war nicht die einzige Quelle Gregor's. Er weiß nicht nur mehr als dieses berichtet, er muß auch eine schriftliche Erzählung vor sich gehabt haben, welche sich mit B. I nahe berührte. In B. II sind die directen Angriffe des Teufels auf Justina gar nicht erzählt und insbesondere von Versuchungen der Jungfrau zu sinnlicher Liebe nichts angedeutet. Bei Gregor (p. 443 sq.) wie in B. I ist gerade dies das Hauptstück ihres Kampfes und Sieges. Gregor unterscheidet zwar nicht wie B. I die Angriffe untergeordneter Dämonen von dem Angriff des Teufels selbst; aber indem er von Kasteiungen redet, wodurch sich die Jungfrau nach ihrem ersten Gebetskampf und vor ihrem schließlichen Siege gegen die Versuchungen rüstet, setzt er doch voraus, daß es nicht bei einem einmaligen Angriff geblieben sei. Auf ihre Kasteiungen aber bezieht sich auch nach B. I, 8 der Teufel. Daß Justina instinctartig die Nähe des Argen wittert, daß sie als Braut Christi dargestellt und an Thekla als ihre Vorgängerin erinnert wird[1]; daß Cyprian sich sofort nach dem Bruch mit dem Teufel zum Bischof begibt und bei diesem anfangs keinen Glauben findet[2]: das alles sind Uebereinstimmungen mit dem eigenthümlichen Inhalt von B. I. Aber dies Buch selbst kennt Gregor nicht. Zu dem bereits S. 87 angeführten Grunde kommen noch andere. Die Gebete Justina's, deren Inhalt Gregor (p. 443 C—E) andeutet, sind andere als die in B. I, 5. 6. 8. Susanna, Thekla, die drei Männer im Feuerofen werden hier nicht genannt, und Maria wird nicht angerufen, wie bei Gregor. Ferner hat sich Gregor (p. 445 A) mündlich erzählen lassen, also nicht in seiner Vorlage gelesen, daß Cyprian nach seiner Bekehrung Tempeldiener geworden sei. In B. I, 12 lesen wir aber, daß Cyprian am 8. Tage

1) p. 442 C. 443 B. C. cf. B. I, 3. 5. 6.
2) p. 444 D. cf. B. I, 10.

nach seiner Taufe Anagnost, am 25. Tage ein Unterdiakon und Thürhüter der Kirche geworden sei. Da Letzteres wesentlich das Gleiche ist mit dem, was Gregor in höherem Redestil durch νεωκόρος ausdrückt, so sehen wir in B. I etwas, was dem Gregor als mündliche Tradition zugekommen war, in veränderter Darstellung zu Papier gebracht. Hat nun Gregor außer B. II auch eine schriftliche Darstellung der Bekehrungsgeschichte Cyprian's gelesen, welche sich inhaltlich mit B. I nahe berührte, aber nicht mit B. I identisch war, so ist damit aufs neue bestätigt, was sich aus der inneren Kritik von B. I und II ergab, daß es eine jetzt nicht mehr vorhandene mit B. I parallele, epische Darstellung der Sage gegeben hat, welche in B. II vorausgesetzt wird. Da aber schon Eudocia wie die lateinischen und syrischen Uebersetzer nicht diese verlorene, von Gregor und dem Verfasser des B. II gelesene Legende, sondern unser B. I sich angeeignet haben, so muß man annehmen, daß jenes verlorene Buch durch die Bearbeitung desselben Stoffs in B. I verdrängt worden ist. Daß nicht unser B. I, sondern die verlorene, zu B. II gehörige epische Darstellung die ursprüngliche Gestalt der Legende war, hat sich schon vorher herausgestellt. Das verlorene Buch hat ja auch an Gregor's Rede vom J. 379 und dem von diesem bereits gelesenen B. II eine beträchtlich ältere Bezeugung, als B. I am Gedicht der Eudocia um 440. Also ist B. I durch Umarbeitung aus dem verlorenen Buch entstanden und zwar, wie in einem Fall gezeigt werden konnte, zum Theil unter Benutzung von Traditionen, welche Gregor nur erst als mündliche kennt.

Gregor berührt sich in ganz ähnlicher Weise wie mit B. I auch mit B. III. Er weicht von demselben ab, indem er Cyprian's Martyrium weder unter Kaiser Claudius, welcher im ursprünglichen Text von B. III genannt ist, noch unter Diocletian, dessen Name später interpolirt wurde, sondern unter Decius (p. 446 B) setzt. Er scheint von einem gleichzeitigen Martyrium der Justina nichts zu wissen, und er denkt sich offenbar als Ort von Cyprian's Martyrium das Land, in welchem sein Cyprian Bischof gewesen ist, Afrika. Durch alles dies wird bestätigt, daß Gregor unser B. III ebensowenig gelesen hat und befolgt wie das B. I (s. oben S. 87). Was er aber von den Reliquien Cyprian's erzählt, erinnert doch sehr stark an die Darstellung in B. III, 6. Sein Leib soll lange Zeit bei einem frommen Weibe verborgen gewesen sein, bis das Geheimnis durch eine göttliche Offenbarung bekannt ge-

worden und der Leichnam einer anderen vornehmen Frau übergeben worden sei (p. 448 C—E). Daß die Letztere für eine würdige öffentliche Bestattung gesorgt habe, wird nicht eigens gesagt, aber doch als bekannt oder selbstverständlich vorausgesetzt; denn es wird weiterhin bemerkt, daß nach glaubwürdigen Berichten der Staub Cyprian's in Verbindung mit dem Glauben seiner Verehrer noch immer Dämonen vertreibe, Krankheiten heile und die Zukunft voraussage [1]). Ob in Karthago oder in Rom diese wunderthätige Asche, die Reliquien Cyprian's, sich befinden, erfährt man nicht. Nur in der Nähe des Redners hat man sie nicht zu suchen. Wie verschieden nun auch diese Darstellung des Schicksals der Reliquien von derjenigen in B. III ist, in dem wichtigsten Punct treffen sie zusammen, daß eine vornehme Dame des Abendlands in den Besitz der Reliquien gekommen ist, und daß von denselben Heilungswunder ausgehn. Es liegt also wieder das gleiche Verhältnis zwischen Gregor's Rede und B. III vor, wie zwischen ihr und BB. I. Was Gregor als mündliche Tradition kennt, lesen wir und las schon Eudocia [2]) in veränderter Gestalt in B. III.

Es hieße in einen sehr gewöhnlichen Fehler der Kritik verfallen, wenn man hieraufhin sofort mit gleicher Bestimmtheit behaupten wollte, daß B. I und III erst nach dem J. 379, in welchem Gregor seine Rede hielt, geschrieben seien, wie daß B. II und das dazu gehörige verlorene Buch vor 379 geschrieben seien. Denn es könnten die BB. I und III längst existirt haben, ohne daß Gregor sie kennen lernte, und jedenfalls sind die Berührungen zwischen Gregor und diesen beiden Büchern nicht der Art, daß man annehmen könnte, der Verfasser dieser Bücher habe die ältere Legende auf Grund von Gregor's Rede umgearbeitet und fortgebildet [3]) Die Widersprüche sind zu radical, besonders der in

---

1) p. 449 B: *ἃ πάντα δύναται Κυπριανοῦ καὶ ἡ κόνις μετὰ τῆς πίστεως, ὡς ἴσασιν οἱ πεπειραμένοι καὶ τὸ θαῦμα μέχρις ἡμῶν παραπέμψαντες καὶ τῷ μέλλοντι παραδώσοντες χρόνῳ.* Daß dabei nicht an schriftliche Aufzeichnungen zu denken ist, sondern an die je und dann von Solchen, welche die Heilkraft der Reliquien erfahren, weitergetragene mündliche Kunde, macht der futurische Schluß zweifellos.

2) Für den zuletzt erörterten Fall muß das Excerpt bei Phot. cod. 184 ed. Bekker p. 129, 4—10 genügen.

3) An sich kein undenkbarer Fall. Einen ähnlichen besprach ich im Ignatius v. Antiochien S. 50 f.

Bezug auf den Bischofssitz und das Martyrium Cyprian's. Unabhängig von einander hat Gregor, und zwar dieser ausgesprochener Maßen, und der Verfasser der BB. I und III aus der mündlichen Tradition geschöpft, welche die ältere schriftliche Gestalt der Sage, die in B. II und in Gregor's Rede uns entgegentritt, weiterbildete und umbildete. Diese Umbildung besteht aber wesentlich darin, daß man den antiochenischen Magier Cyprian mit dem karthagischen Cyprian zusammenwarf. Nothwendige Folgen davon waren, daß der antiochenische Magier zum Bischof, und daß er zum Märtyrer wurde, wovon in B. II und in denjenigen Theilen von Gregor's Rede, wo er der Legende folgt, keine Spur sich findet.

Ich habe hierbei schon vorausgesetzt, daß der Cyprian der Legende ursprünglich mit dem Cyprian von Karthago nichts zu schaffen hatte. J. Fell und neuerdings wieder Gould-Baring[1]) behaupteten dagegen, der karthagische Cyprian sei der geschichtliche Kern, um welchen sich allmählich der ganze Sagenkreis unserer Legende bildete. Die starken eigenen Aeußerungen Cyprian's über sein vorchristliches Leben habe die Volkssage übertrieben, seine philosophischen und rhetorischen Bestrebungen habe man für schwarze Künste ausgegeben und so einen Magier aus ihm gemacht. Erst eine spätere Kritik habe dann nachträglich den Cyprian der Sage wieder vom Cyprian der Geschichte getrennt und so zwei Heilige gewonnen, für welche dann auch zwei verschiedene Gedächtnistage angesetzt werden mußten. Gegen diese Meinung streitet man mit stumpfen Waffen, wenn man sich auf den Namen Diocletian in B. III als Beweis der Differenz beider Cypriane beruft; denn erstlich ist dieser Name dort interpolirt und durch Claudius zu ersetzen, und zweitens ist die Legende, zumal eine solche, wie die unsrige nach Fell's Hypothese wäre, in solchen Daten stets unzuverlässig. Schon daß in der griechischen Kirche bald Claudius, bald Diocletian, bald Decius[2]) als der Kaiser bezeichnet

---

1) Contempor. Review 1877 (October) p. 864 sqq. Fell p. 53.

2) So außer und nach Gregor auch G. Syncellus (ed. bonn p. 707), Symeon Metaphr. (Migne 115 col. 868 B), das Martyrol. Basilii (Migne 117 col. 84), das Synaxarion der Kopten (übersetzt von Wüstenfeld S. 38) u. A. Daß dies überall auf Gregor's berühmte Rede zurückgeht, sieht man bei Syncellus, welcher sich eben hiefür gegen Eusebius auf die Predigt Gregor's beruft. Mit anderen Reden desselben wurde auch diese von dem jüngeren Kap-

wurde, unter welchem der Cyprian, dessen Gedächtnis sie feierte, Märtyrer geworden sei, zeigt doch wohl, daß diese Namen nicht als feste Elemente der Sage betrachtet werden dürfen, welche als Richtschnur bei der Kritik ihrer Genesis zu gebrauchen wären. Sowenig der Name Decius etwas an der Thatsache ändert, daß Gregor den Cyprian von Karthago zu feiern meint, welcher vielmehr unter Valerian i. J. 258 gestorben ist, so wenig können die Namen Claudius oder Diocletian in unserer Legende etwas gegen Fell's Hypothese beweisen. Es war auch unrichtig, wenn man ihr gegenüber die Sache so darstellte, als ob Gregor der Erste und beinah der Einzige wäre, welcher die beiden Cypriane verwechselt und identificirt habe. Der spanische Dichter Prudentius um d. J. 400 hat doch wohl nicht aus dieser Predigt Gregor's geschöpft, wenn er in seinem Hymnus auf den karthagischen Cyprian in Kürze, aber mit Bestimmtheit von diesem eben das sagt, was die morgenländische Sage ausführlich von dem antiochenischen Cyprian erzählt[1]). Etwa um dieselbe Zeit[2]) führt Makarius von Magnesia den Cyprian von Karthago neben Polykarp von Smyrna, Irenäus von Lugdunum und Fabian von Rom als christlichen Wunderthäter an. Von dem karthagischen Cyprian wird Solches sonst nicht berichtet,

---

padocier Basilius im 7. Jahrh. (Cave hist. lit. [1720] p. 388) und von Nicetas im 11. Jahrh. (Cave p. 536 sq.) commentirt.

1) Prudent. Peristephan. XIII, 21 sqq. (Migne 60 col. 572):

Unus erat juvenum doctissimus artibus sinistris
Fraude pudicitiam perfringere, nil sacrum putare,
Saepe etiam magicum cantamen inire per sepulcra,
Quo geniale tori jus solveret, aestuante nupta.

Auch die weiterfolgende Beschreibung seiner plötzlichen Bekehrung berührt sich mit der orientalischen Legende. Von diesem Gedicht des Prudentius ist sicherlich abhängig ein dem Isidor von Sevilla zugeschriebenes Gedicht, worin es heißt: Sicque Cyprianus ex mago sacerdos et martyr (opp. ed. Arevalo VII, 349 cf. tom. I, 13). In einem anderen wird dicht neben Cyprian Prudentius erwähnt (tom. VII, 181).

2) Mac. Magn. apocr. III, 24 ed. Blondel p. 109 vgl. Zeitschrift f. Kirchengesch. (1878) II, S. 454 f.; über die Zeit des Makarius ebenda S. 452 ff. cf. C. J. Neumann, Script. graec. qui christ. impugn. rel. III p. 22. 245, und neuerdings L. Duchesne, Vita S. Polycarpi auctore Pionio (Paris 1881) p. 7. 8.

wohl aber in unsrer Legende (B. I, 12) von dem antiochenischen. Aus diesem Buche hat Makarius sein Wissen nicht, denn da ist von einem antiochenischen Bischof die Rede; aus der Rede Gregor's hat er es auch nicht, denn da ist wohl vom karthagischen Bischof, aber nicht von Wunderthaten des Christen, sondern nur von Zauberkünsten des Heiden und von wunderbarer Wirkung der Reliquien des Verstorbenen die Rede. Also ohne daß ein Schriftsteller vom andern oder von unserer Legende abhinge, finden wir zwischen 375 und 405 bei Gregor von Nazianz, Prudentius, Makarius die Combination des Zauberers Cyprian mit dem karthagischen Bischof. Und unsere Legende selbst, wie sie in B. I und III vorliegt, hat ja dem antiochenischen Magier die wesentlichsten Züge des karthagischen Bischofs verliehen (S. oben S. 84 f.). Er ist der Kirchenfürst aus der Zeit des Novatus und Novatianus, der Verfasser berühmter Briefe. Und schon daß man im Widerspruch mit der Geschichte den Cyprian von Antiochien zu einem Bischof dieser Stadt, zum Nachfolger eines Bischofs Optatus machte, läßt sich schlechthin nicht anders erklären als daraus, daß man entweder den antiochenischen Magier mit dem Bischof von Karthago identificirt hatte, oder daß sie ursprünglich identisch waren. Auch Märtyrer ist der antiochenische Cyprian nur vermöge dieser sei es ursprünglichen, sei es durch nachträgliche Confusion entstandenen Identität mit dem karthagischen Bischof und Märtyrer. Die griechische Kirche hat stets nur einen Heiligen und Märtyrer dieses Namens gefeiert; aber erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts hat dessen Feier angefangen sich im griechischen Morgenland zu verbreiten; und in der ältesten Urkunde hierüber, in Gregor's Rede, ist der Heilige mindestens ebensosehr der karthagische Bischof als der antiochenische Magier. Die Frage, welche der Bollandist J. Klee (l. l. p. 198) erörtert, welchem der beiden Heiligen die Rede und Feier zu Konstantinopel i. J. 379 eigentlich gegolten habe, ist sehr veranlaßt. Wir besitzen in einer i. J. 411 geschriebenen Handschrift des britischen Museums einen syrischen Heiligenkalender, dessen größere erste Hälfte Uebersetzung eines griechischen Kalenders einer arianischen Gemeinde aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist [1]). Darin findet man Cyprian und

1) Der syrische Text ist veröffentlicht von W. Wright im Journal of sacred literature 1865 (October), eine englische Uebersetzung ebenda 1866 (Jan-

Justina nicht, überhaupt keinen Cyprian und bei keinem der Tage, an welchen unseres Wissens jemals ein hl. Cyprian gefeiert worden ist, zeigt die Handschrift eine Lücke. Also nach 350 noch kannte wenigstens ein Theil der griechischen Kirche des Morgenlands noch keinen Cyprianstag. Das stimmt vortrefflich zu der Angabe Gregor's, daß um 379 zwar in Konstantinopel schon ein solcher gefeiert wurde, daß dies aber im Orient eine Eigenthümlichkeit dieser Stadt war. Von Konstantinopel also hat sich diese Feier nach d. J. 379 im Orient weiter verbreitet. Konstantinopel aber ist der Hauptdurchgangspunct für die seit Konstantin gesteigerten Einwirkungen des Abendlands auf das Morgenland. So wird doch auch wohl der Cyprian, welcher i. J. 379 in Konstantinopel und später erst im weiteren Orient gottesdienstlich gefeiert wurde, aus dem alten Rom nach dem neuen gewandert sein [1]). Er wird also der einzige Cyprian sein, den das Abendland damals feierte, der Bischof von Karthago. Nicht nur an Spanien, Gallien und Italien [2]), auch an Konstantinopel mag Augustin gedacht haben, wenn er in einer seiner Reden auf den karthagischen Cyprian sagt: „Wo findet man heute nicht nur in unsrer Stadt, sondern auch überall in Afrika und den Ländern jenseits des Meeres einen Christen, ja auch nur einen Heiden, Juden oder Ketzer, der nicht mit uns vom Geburtsfest des Märtyrers Cyprian spricht" [3]). Zu der Zeit, als die Vandalen Karthago eroberten und auch die Cyprianskirche vor der Stadt besetzten (a. 439), nannten die

---

uary) p. 423—432. Zum 6. Haziran (Juni) heißt es „Zu Alexandrien der Presbyter Arius", zum 30. Ijjar (Mai) „Gedächtnis des Eusebius, Bischofs von Palästina."

1) Auch andere römische Heilige wurden um jene Zeit nach Konstantinopel verpflanzt. Dem Laurentius z. B. baute Pulcheria, die Schwester Theodosius II und Schwägerin der Eudocia, in Konstantinopel eine Kirche (Theophanes ed. bonn. p. 164, 19; Codinus, Exc. de antiqu. Constant. ed. bonn. p. 95, 4).

2) Für die Feier in Rom ist das älteste Zeugnis das der Depositio martyrum vom J. 354 (Mommsen über den Chronographen v. J. 354 S. 633); für Spanien zeugt Prudentius direct im Hymnus auf Hippolyt (Peristeph. XI, 237), indirect in dem auf Cyprian (Peristeph. XIII). Seine Berühmtheit in Gallien ersieht man aus Sulp. Sev. dial. I, 3 ed. Halm p. 154, 24.

3) August. sermo 310 (in dem genannten Nachdruck tom VII, pars 2, col. 1249 F). Die Bezeichnung des Todestages als „Natale" hat diese Auslassung veranlaßt.

Seeleute die Aequinoctialstürme „Cyprianswinde" nach dem um jene Jahreszeit gefeierten Cyprianstag [1]). Alles dies macht es doch wohl gewiß, daß der Märtyrer Cyprian, dessen Feier um 370 anfing im Orient sich zu verbreiten, der karthagische Bischof ist. Auch die Lage seines Festes bestätigt dies. Cyprian von Karthago ist am 14. September 258 gestorben und wurde in Rom wie in Africa im 4. und den nächstfolgenden Jahrhunderten an diesem Tage, in Rom zugleich mit dem 5 Jahre vor ihm gestorbenen römischen Bischof Cornelius gefeiert [2]). Später wurde auf den 14. September das Fest der Kreuzerhöhung verlegt und die beiden Märtyrerbischöfe mußten, da überdies der 15. September ein Marientag war, auf den 16. September verlegt werden [3]). Spät erst bekam das Abendland einen zweiten Cyprianstag neben diesem, nämlich eine Feier des antiochenischen Cyprian am 26. September. Die älteren Martyrologien und Sacramentarien kennen ihn nicht [4]). Er ist viel später als die Legende vom antiochenischen Cyprian, aber sicherlich wie diese aus dem Orient herübergekommen. Zwar feierte die spätere griechische Kirche Cyprian und Justina durchweg am 2. Oktober [5]). Aber die

---

1) Procop. bell. Vandal. I, 20. 21 ed. bonn. p. 393, 12 cf. 397, 15 sqq.

2) Acta procons. Cypriani (Opp. ed. Hartel, append. p. CXIV); Depositio martyr. bei Mommsen S. 633 cf. S. 662; in dem von Mabillon gefundenen ältesten Kalender von Karthago, abgedruckt u. A. bei Münter, Primordia eccl. Afric. p. 255; Sacrament. Leonian. und Gregor. bei Muratori, Liturgia Rom. vetus, 1748, tom. I, 404. II, 119; Chron. pasch. ed. bonn. p. 506, auch noch bei Ado (Bibl. P. Maxima XVI, 819. 883) zum 14. September. Cf. noch Hieron. vir. ill. 67: Passus est . . . eo die quo Romae Cornelius, sed non eodem anno; ganz so auch Sacram. Leon. (Muratori I, 405).

3) Cf. Acta SS. Sept. tom. IV, 191. Von den drei alten römischen Sacramentarien bei Muratori ist das Gelasianum, welches allein den Cyprian am 16. Sept. feiert, auch das einzige, welches die Feier der „Exaltatio crucis" hat.

4) Cf. Acta SS. Sept. tom. VII, 196. In dem „Vetus Romanum" vor Ado's Martyrol. findet er sich (Bibl. P. Max. XVI, 819 cf. 886 sq.).

5) So das Menol. Basil. (Migne 117 col. 84); das Menolog. Sirleti (Canisii ant. lect. in der Ausgabe von Basnage tom. III, 474), der Metaphrast, die Menäa, die Lectionarien. Die Bollandisten l. l. p. 196 scheinen

pariser Hs. 1468 bringt die Legenden von Cyprian und Justina zum 26. September. Die Uebereinstimmung dieser Angabe mit der abendländischen Ueberlieferung bei einer Sage, die aus dem Orient stammt, ist ein Beweis dafür, daß diese an merkwürdigem Inhalt reiche Hs. auch hier wie in mehreren anderen Fällen Ursprüngliches bewahrt hat. Der antiochenische Cyprian ist von dem 26. September, den er bei den Griechen inne hatte, offenbar erst durch das eine der Johannisfeste der späteren Griechen verdrängt worden. Ist aber der antiochenische Cyprian im Orient in alter Zeit am 26. September gefeiert worden, so liegt dieser Tag in verdächtiger Nähe bei dem 14. September. Er wird ebenso wie der 16. September bei den späteren Occidentalen ein wegen der Kreuzerhöhung, welche auch von den Griechen am 14. Sept. gefeiert wurde, von da verschobenes Heiligenfest sein. Es bestätigt sich also allseitig, daß Cyprian als Gegenstand kirchlicher Feier, d h. Cyprian der Märtyrer, auch im Orient ursprünglich den Bischof von Karthago bedeutet.

Die Gründe, welche die leicht hingeworfene Hypothese Fell's begünstigen, sind hier so ausführlich entwickelt worden, weil sie halb wahr ist, und weil Niemand sagen soll, ihre andere Hälfte sei ungeprüft verworfen worden. Richtig ist daran nur, was vorhin als das Resultat ausgesprochen wurde. Verwerflich dagegen ist die Meinung Fell's, daß Cyprian von Karthago der Kern der ganzen Sage vom antiochenischen Cyprian sei. Wie wäre es denn zu erklären, daß man im Orient den Bischof von Karthago nach Antiochien versetzt hätte? Es wird sich nicht leicht Jemand mit der Antwort Fell's begnügen, ein Antiochener habe seine Vaterstadt dadurch verherrlichen wollen. Man hat aus solchem Grunde wohl mancherlei Fabeln von Reliquientransporten ersonnen; hier aber handelt es sich um die lebendige Persönlichkeit des im hellen geschichtlichen Licht stehenden großen Bischofs von Karthago. Daß man diesen zur Zeit der Rede Gregor's und der Entstehung unserer BB. I

---

keine Ausnahme zu kennen. Noch etwas später feiern ihn die Kopten, nämlich am 21. des Monats Tut, welcher mit den Herbstäquinoctien beginnt (Synarion, übersetzt von Wüstenfeld S. 37 vgl. S. 5). Nach der syrischen Hs. des 6. Jahrh. wie nach der vom J. 1197 bei Wright, Catal. p. 1093 cf. 1123. 1127 feierten die Syrer Cyprian und Justina am 15. Chaziran (Juni).

und III für einen antiocheniſchen Magier und dann bald für einen Biſchof von Antiochien hielt, erklärt ſich nur, wenn die eben damals in Konſtantinopel und von da aus im Orient eindringende kirchliche Feier des karthagiſchen Cyprian dort die Sage von einem antiocheniſchen Magier gleichen Namens bereits vorfand. Der neue Heilige aus dem Abendland verſchmolz mit dem Cyprianus der orientaliſchen Sage um ſo leichter, als man dieſen bisher nicht kirchlich gefeiert hatte. Man hatte auch keinen Anlaß dazu gehabt, da er weder Märtyrer noch Biſchof war. Er wurde, wie ſchon gezeigt, beides erſt durch die Identificirung mit dem karthagiſchen Biſchof; und er wurde es innerhalb der literariſchen Fortbildung der Legende erſt durch den Verfaſſer von BB. I und III, während in dem älteren, ſchon von Gregor geleſenen B. II und der verlorenen Darſtellung, deren Exiſtenz und weſentlichen Inhalt wir aus B. II und aus der Rede Gregor's erkennen, davon wenigſtens noch keine Spur ſich nachweiſen läßt. Aber auch im Blick auf die abendländiſche Tradition erſcheint Fell's Hypotheſe unhaltbar. Die Geſchichte des Cyprianus von Karthago, welche man im Abendland ſelbſtverſtändlich genauer kannte, als im Morgenland, bot keinen wirklichen Anknüpfungspunct für eine Sagenbildung wie die, um welche es ſich hier handelt. Die ſchnelle Beförderung zu geiſtlichen Aemtern nach der Taufe iſt dem Cyprian der Legende (B. I, 12) mit dem der Geſchichte allerdings gemein[1]). Aber das iſt ein Zug, welcher nachgewieſener Maßen der Umarbeitung angehört, durch welche der antiocheniſche Cyprian dem karthagiſchen aſſimilirt wurde, und noch nicht der urſprünglicheren Geſtalt, welche Gregor geleſen hatte (ſ. oben S. 90 f.). Was Cyprian ſelbſt von ſeinem heidniſchen Leben bekennt[2]), konnte nicht die Vorſtellung erzeugen, daß er ein Zauberer geweſen und durch Zauberkünſte der weiblichen Unſchuld gefährlich geworden. Daß die afrikaniſche Ueberlieferung ſeine Selbſtbekenntniſſe nicht ſo gedeutet und überhaupt davon nichts gewußt hat, ſieht man aus den Reden Auguſtin's auf Cyprian[3]), wo wiederholt auf ſeine Selbſtbekenntniſſe Bezug genommen und einmal wörtlich die Schrift an Donatus citirt wird[4]). Wenn Auguſtin ein-

1) Vita Cypr. auctore Pontio c. 3 (ed. Hartel, Append. p. XCIII).
2) ad Donat. c. 3 sqq. ed. Hartel p. 5 sqq.
3) Sermones 309—312 tom. VII pars 2 col. 1247—1260.
4) Sermo 312 col. 1256 cf. 311 col. 1252.

mal sagt, durch das Werkzeug seiner edlen Beredtsamkeit sei vor seiner Bekehrung den verderblichen Lehren der Dämonen unverdienter Schmuck erwachsen, oder wenn Hieronymus ihn in Bezug auf dieselbe Lebenszeit einen „assertor idololatriae“ nennt[1]), so ist das Folgerung aus dem, was man sich von Cyprian's ehemaliger Thätigkeit als eines heidnischen Rhetors erzählte[2]), und es ist doch noch etwas sehr Anderes, wenn der Antiochener in B. II, 16 bekennt, literarisch das Christenthum bestritten zu haben. Auch in den 7 Reden des Maximus von Turin auf Cyprian[3]), in denjenigen des Petrus Chrysologus von Ravenna und des Fulgentius von Ruspe[4]), in den Sacramentarien des Leo, des Gelasius und des Gregor[5]), in einem Gedicht des Ennodius[6]) zeigt sich keine Spur von Aehnlichkeit zwischen dem Cyprian von Karthago, den man feiert, und dem antiocheniſchen Magus, den man noch nicht feiert. Prudentius steht völlig vereinsamt im Abendland[7]); er folgt also auch nicht dortiger Ueberlieferung, sondern ist vom Orient beeinflußt, wo damals die Verschmelzung der beiden Cypriane schon perfect geworden war. Hat sich nun aber im Abendland um den viel gefeierten Cyprian Jahrhunderte lang gar kein Sagenkreis gebildet, im Orient dagegen vom ersten Anfang einer kirchlichen Feier desselben Heiligen an sofort an diesen eine ausgebildete romanhafte Sage gehängt, so ist doch wohl deutlich, daß nicht der geschichtliche Cyprian von Karthago der Kern dieser Sage sein kann. Sie war im Orient entstanden, ehe man dort den Cyprian von Karthago feierte.

Wäre die ganze Sage erst entstanden, nachdem im Orient die kirchliche Feier des Cyprian von Karthago eingeführt war, so wäre weder ein Zeitraum, noch ein Ort nachzuweisen, worin sie hätte entstehen können. Um d. J. 379 war die Feier eines Cypriantages im Orient noch etwas Neues, auf Konstantinopel sich Beschränkendes. Aber die

---

1) Aug. sermo 312 col. 1257, Hieron. comm. in Jon. 3 (Vallarsi's Quartausgabe VI, 420).

2) Lactant. instit. V, 1, 24; Hieron. v. ill. 67.

3) Migne tom. 57 col. 423—425; 683—692.

4) Bibl. P. Maxima VII, 947; IX, 112.

5) Muratori, Liturgia Rom. vetus, 1748, tom. I, 404. 405. 668; II, 119.

6) Ennod. hymn. 12, Bibl. P. Max. IX, 423.

7) S. oben S. 94 Anm. 1 eine nur scheinbare Ausnahme.

Sage vom Zauberer Cyprian war schon fertig; Gregor las schon „die Buße Cyprian's" und eine entsprechende epische Darstellung; und diese Sage war damals nach Gregor's Aussage beim Volk viel bekannter als die Geschichte des großen Bischofs von Karthago. Diese war dem christlichen Volk im Orient ebenso neu wie die Feier des Cypriantages. Jene Sage muß also, wenn nicht alt, so doch merklich älter als diese kirchliche Feier sein. Nur in zwei Puncten erkennt man bei Gregor noch ein Werden der Sage, einen Fluß des Erzes, welches dann in unseren BB. I und III in festgeprägter Form sich uns darstellt. Der eine betrifft die geistliche Laufbahn Cyprian's, der andere seine Reliquien, d. h. mit anderen Worten: der Cyprian der Volkssage war erst im Begriff ein Bischof einerseits und ein gefeierter Märtyrer andrerseits zu werden. War nun aber die Sage schon vorher schriftlich aufgezeichnet, so nehmen wir bei Gregor nicht die Entstehung, sondern eine Umbildung der ursprünglichen Sage wahr. Wäre die orientalische Sage erst aus Anlaß der jungen kirchlichen Feier des karthagischen Bischofs entstanden, so könnte sie kaum anderswo als in Konstantinopel entstanden sein. Wie aber wäre es zu erklären, daß dort das Volk oder ein einzelner Legendendichter den dort neuen Heiligen des Abendlands gerade nach Antiochien versetzt hätte? Die Sage mußte im antiochenischen Boden feste Wurzel haben, wenn man es wagte, den Cyprianus, nachdem man ihn zum Bischof gemacht hatte, gegen alle Geschichte in die Reihe der antiochenischen Bischöfe einzustellen. Der Name Cyprianus[1]), welchen der

---

1) In alter Zeit ist der Name jedenfalls nicht häufig. Der Vater eines von Petrus in Rom vom Tode Auferweckten soll Cyprianus (oder Cuprinus) geheißen haben nach der „Lehre des Simon Kepha" (Cureton, anc. documents p. 40); einen cicilischen Diakonus Cyprianus finde ich im Corp. I. Gr. Nr. 9203, einen Presbyter zu Athen Nr. 9412 (Nr. 8954 ist der karthagische Bischof), einen Diakonus in Rom bei de Rossi, Roma soterr. I, 285 (Tafel VI), einen General zu Justinian's Zeit bei Procop. bell. Vand. I, 11; II, 3; bell. Goth. I, 23; II, 23; III, 12; bei Augustin einen donatistischen Bischof (contra litt. Petiliani III § 40); einen orthodoxen Bischof (ep. 175 tom. II col. 802), einen Diakonus (ep. 71 col. 211); bei Theodoret (epist. 52 opp. ed. Schulze IV, 1109) einen durch die Vandalen aus seiner afrikanischen Heimat vertriebenen und nach Syrien gekommenen Bischof Cyprianus, und in den Menologien zum 10. März einen angeblich korinthischen Heiligen dieses Namens.

Held der orientalischen Sage getragen haben muß, wenn seine Verschmelzung mit dem karthagischen Bischof begreiflich sein soll, hat für Antiochien viel weniger Auffallendes als für Karthago; denn die Insel Cypern, auf deren Namen dieser Personname doch wohl schließlich zurückgeht[1]), liegt nahe genug bei Antiochien, und Cyprier sollen einen Grundbestandtheil der Bevölkerung von Antiochien ausgemacht haben[2]). Antiochien war ferner ein Hauptsitz magischen Unwesens und die dortigen Christen haben darunter zu leiden gehabt[3]). Ganz besondere Beachtung verdient eine Erzählung Theodoret's aus dem Leben des Einsiedlers Macedonius[4]). Als dieser einst ein von einem Dämon besessenes Mädchen auf die Bitte ihres Vaters durch Gebet und Exorcismen zu heilen sich bemüht, sagt der Dämon durch den Mund des Mädchens aus, er sei nicht freiwillig in das Mädchen gefahren, sondern durch einen Zauberer, den er auch namhaft macht, dazu gezwungen, und Liebe sei der Anlaß dazu gewesen. Ehe das Mädchen völlig geheilt ist, nimmt der

---

1) Da *Κύπρος* auch *Κυπρία* genannt wurde (Strabo XIV, 5, 3 p. 571 ed. Müller et Dübner) so wäre selbst eine directe Herleitung möglich und *Κυπριανός* formell ebenso berechtigt wie *Ἀσιανός*. Natürlicher ist die Herleitung von *Κύπριος*, was auch als Eigenname vorkommt (Corp. Inscr. Gr. Nr. 6847). Die Bildung — *anus* ist gerade auch in Syrien und Antiochien in der ganzen Kaiserzeit sehr gewöhnlich: *Χριστιανοί* AG. 11, 26; *Λουκιανός* der antiochenische Presbyter und Märtyrer, die Bischöfe von Antiochien *Δημητριανός* im 3., *Φλαουϊανός* im 4. Jahrh.; *Κασιανός* (Pseudoign. ad. Mar. Cast. 5 p. 182, 10 meiner Ausg.), *Εὐοδιανός* bei Theodoret, hist. rel. c. 13 ed. Schulze III, 1212, Ammianus Marc. der Historiker aus Antiochien vgl. auch meine Forschungen zur Gesch. des Kanons I, 42 Anm. 2. Nicht ganz deutlich ist mir, was Augustin eigentlich sagen will, wenn er nach Anführung von Cantic. 1, 14 (Botrus cypri fratruelis meus) fortfährt: „Quando ergo ille factus est a Christo Christianus, tunc vere factus est a cypro Cyprianus“ (sermo 312 tom. VII, pars 2, p. 1257).

2) Malalas VIII ed. bonn. p. 201 sq.

3) Euseb. h. e. IX, 2 und 3; Theophanes ed. bonn. p. 12, 14; 23, 6. Von der Ausbreitung der Magie trotz der strengen Polizei gibt uns Chrysostomus (hom. 38 in act. apost., Opp. ed. Montfaucon IX, 293 sq.) eine lebhafte Vorstellung. Die bekannten Geschichten unter Kaiser Valens bilden die Voraussetzung (Ammian. Marcell. XXIX, 1 und 2; Socrates h. e. IV, 19).

4) Histor. relig. 13 ed. Schulze tom. III, 1211 sq.

Vater die Gerichte in Anspruch. Da aber der einzige Zeuge des Verbrechens, der noch im Mädchen steckende Dämon, von einem gewöhnlichen Richter sich nicht verhören läßt, so muß Macedonius im Beisein des Richters dessen Rolle übernehmen. Der Dämon bekennt nun nicht bloß den Namen des Zauberers, der ihn im Interesse seiner Liebschaft gebraucht, und den Namen der Magd, welche dem Mädchen einen Liebestrank gereicht, sondern gesteht auch andere Frevelthaten ein, die er auf Anderer Leute Geheiß verübt, wie er dem Einen das Haus angezündet, dem Anderen das Vieh getödtet habe u. s. w. Darauf erst kann Macedonius den Dämon aus dem Mädchen und der Stadt vertreiben. Als nun aber der Zauberer, in dessen Auftrag der Dämon gehandelt hat, verurtheilt werden soll, verhindert dies Macedonius, indem er geltend macht, es sei besser, daß dem unglücklichen Mann durch Buße zum Heil der Seele verholfen, als daß er hingerichtet werde. Der Schauplatz Antiochien, die Anwendung der magischen Herrschaft über die Dämonen in Liebessachen, die Schädigung an Vieh und Häusern[1]), die Rettung des Mädchens, die Eröffnung des Wegs zum Heil durch Buße für den Zauberer: das sind jedenfalls merkwürdige Aehnlichkeiten schon mit der ältesten Gestalt der Cyprianslegende in B. II. Sie bestätigen den antiochenischen Ursprung derselben[2]). Man möchte vermuthen, daß ein auch für die Zeitbestimmung der Legende zu berücksichtigender Zusammenhang bestehe. Die Erzählung Theodoret's, dessen Eltern mit Macedonius befreundet waren, und welcher selbst als Knabe diesen noch manchmal gesehn und sprechen gehört hat, muß einen thatsächlichen Kern haben. Da nun das wirkliche Leben sich nicht nach dem Modell alter

---

1) Vgl. B. II, 11 oben S. 44.

2) Es handelt sich hier überall um die Urgestalt der Legende, nicht um die in B. I und III vorliegende Redaction. Letztere ist schwerlich in Antiochien entstanden, denn dort konnte man nicht so leicht einen antiochenischen Bischof Cyprian erdichten. Wahrscheinlich ist Konstantinopel, wo die kirchliche Feier des karthagischen Bischofs zuerst im Orient Eingang gefunden hat, was die Voraussetzung der Verschmelzung desselben mit dem antiochenischen Magus ist, auch der Ort, wo die in B. I und III vorliegende Redaction der Legende entstand. Darauf führt auch der Umstand, daß der Verfasser von B. III, 6 (S. 71, Anm. 5) voraussetzt, im alten Rom werde es ebenso wie im neuen ein *μεσόλοφον* geben.

Sagen zu gestalten pflegt, und dagegen nicht selten in die schriftliche Gestaltung oder Neugestaltung auch älterer Sagen Züge aus der Gegenwart des Schriftstellers aufgenommen werden, so liegt es nahe zu vermuthen, daß die Geschichte des von Macedonius überführten Magiers dem Verfasser von B. II und der von ihm berücksichtigten epischen Darstellung vorgeschwebt habe. Leider ist nun die Zeit des Ereignisses nicht genauer zu bestimmen. Macedonius hat ein sehr hohes, nur bei Asketen nicht ungewöhnliches Alter erreicht; 70 Jahre lang hat er bei Antiochien sein asketisches Leben geführt, nämlich 45 Jahre in einer Grube und noch 25 Jahre in einer Hütte und in Häusern von Bekannten. Hat nun der nach Garnier um d. J. 386 geborene Theodoret als Knabe den Greis noch gesehen, so werden seine 70 Jahre asketischen Lebens etwa zwischen 330 und 400 fallen. Da aber die fragliche Geschichte bereits ein hohes Ansehn des Asketen voraussetzt, so wird sie sich frühstens um 350 zugetragen haben, und erst nach dieser Zeit wäre unser B. II geschrieben.

Fell hielt B. II für vorconstantinisch oder höchstens gleichzeitig mit Constantin, und die Gegner seiner verneinenden Kritik haben dies Zugeständnis dankbar acceptirt[1]). Was Cyprian von seiner Betheiligung an den Christenverfolgungen sagt (B. II, 14), zeigt allerdings einige charakteristische Züge der diocletianischen Verfolgung, besonders die Auslieferung und Vernichtung der hl. Schriften und die Zerstörung der Bethäuser[2]). Es könnte an Hierokles, den Statthalter von Bithynien erinnern, daß Cyprian außerdem auch mit Worten den Christenglauben bekämpft haben will (B. II, 16). Aber die diocletianische Verfolgung als die letzte große gab naturgemäß auch noch 50 Jahre später die Farben zur Schilderung eines Christenverfolgers. Und in die Zeit um die Mitte des 4. Jahrhunderts scheint es zu weisen, daß dieser Christenfeind Magier und Philosoph zugleich ist. Man wird lebhaft an die Verbindung von Theurgie und neoplatonischer Philosophie bei Jamblichus und seinen Schülern erinnert, an Männer wie Aedesius und an jenen Maximus, welcher um 350 auf den jungen Julian einen so verhängnisvollen Einfluß gewann. Ob es zufällig ist, daß der Götzenpriester in

---

1) Fell p. 51; Maran in Cypr. opp proll. p. XXXVIII; Acta SS. Sept. VII, 195 extr.

2) B. II, 14 S. oben S. 49 Anm. 2.

B. I, 1, dessen Gattin Kledonia „vom Prunk der Philosophie bethört" ihre Tochter Justina wegen ihrer Hinneigung zum Christenthum bedroht, den Namen Aedesius[1]) trägt? Und ob der Verfasser von B. II bei dem, was er von den mysterischen und theologischen Studien Cyprian's in Egypten und bei den Chaldäern erzählt, nicht an die Hochschätzung denkt, welche die Weisheit der Egypter und Chaldäer bei den Neoplatonikern genoß[2])? Man möchte es glauben. Ist ferner oben S. 83 mit Recht behauptet worden, daß die Benennung der Christen als „Galiläer" nicht vom Verfasser der BB. I. III eingeführt, sondern aus der verlorenen älteren Erzählung herübergenommen ist, so kann schon diese nicht vor der Regierung Julian's entstanden sein. Denn abgesehen von dem ganz vereinzelten Vorkommnis bei Epiktet[3]) am Anfang des 2. Jahrhunderts haben die Gegner des Christenthums die Christen durchweg mit ihrem rechten Namen genannt, und erst Julian den Spottnamen „Galiläer" aufgebracht[4]). Da dieser Name in B. III da, wo man ihn erwarten sollte, nicht vorkommt, so wird die dem Gregor von Nazianz noch unbekannte literarische Fortbildung der Legende, welche uns in B. I und III vorliegt, geraume Zeit nach Julian's Tod (363), gegen Ende des vierten Jahrhunderts[5]), B. II und die dazu gehörige

---

1) Selten kann man diesen Namen wohl nicht nennen. Dem 4. Jahrhundert gehören von den Trägern desselben an der Märtyrer Eus. martyr. Palaest. 5, 2; der Missionar und Genosse des Frumentius Socrates h. e I, 19; ein aus Afrika stammender Advokat Sextilius Agesilaus Aedesius (Orelli, Inscr. coll. Nr. 2352) vom J 376. Ueber einen ungeschichtlichen Aedesius ist weiter unten noch zu reden.

2) Cf. z. B. Jamblichus de mysteriis I, 1; III, 31; VII, 1 sqq.

3) Epict. dissert. IV, 7, 6 ed. Schweighaeuser vol. I, 618.

4) Cf. Greg. Nazianz. or. IV, 74 (vol. I, 112 D) u. § 76 p. 114 B. Der Spottname dient als Kriterium nicht blos bei der Frage, ob etwas von Julian geschrieben sei (cf. Neumann, Jul. c. Christ. p. 18), sondern auch bei der anderen, ob etwas der Zeit Julians angehört (vgl. Kellner, Hellenismus und Christenthum, S. 328 in Bezug auf die pseudolucianische Schrift Philopatris). Nicht anwendbar ist dies Kriterium selbstverständlich auf Historiker und Dichter, welche ausdrücklich von Julian und seiner Zeit handeln s. z B. Julianos der Abtr. Syrische Erzählungen, herausgeg. von G. Hoffmann (Leiden 1880) p. XII s. v. גלילאי.

5) Den sicheren Endtermin gibt erst das Gedicht der Eudocia um 440. In

Urgestalt von B. I um 360—370 entstanden sein. Die Bücher waren noch nicht alt, als Gregor sie las. Manche Elemente der Sage können älter sein. Aber ob dieselbe schon vor der angegebenen Zeit ihrer ersten schriftlichen Aufzeichnung als zusammenhängende Erzählung im Volksmund gelebt hat, ist sehr fraglich. Hat sich der Schriftsteller, der sie zuerst aufzeichnete, sowie der Andere, welcher wenig später dessen Arbeit theils umgestaltete, theils weiter ausspann, in dem Maße, wie es durch die letzten Nachweisungen wahrscheinlich gemacht wurde, durch Verhältnisse, Persönlichkeiten und Ereignisse aus dem Anfang und sogar aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in seiner Dichtung bestimmen lassen, so kann man sich von einer älteren Sage, die er verarbeitet haben sollte, keine rechte Vorstellung machen.

Die nur in B. III vorkommenden Namen geben gar keinen Anhalt, um die Sage an Geschichtliches anzuknüpfen. Eutolmius, wie hier der Comes Orientis, heißt ein Eparch in Egypten[1]) und ein Scholastikus

---

B. III finde ich keine Zeichen der Zeit, die uns zu genaueren Bestimmungen, als oben gegeben sind, ermächtigen. Der Titel eines „Comes Orientis" ist schon für d. J. 342 sicher, für d. J. 331 zweifelhaft bezeugt (v. Bethmann-Hollweg, der röm. Civilproceß Bd. III S. 54 Anm. 43). Nach Malalas XIII ed. bonn. p. 319 soll zuerst unter dem Consulat des Illus und Albinus (Constantius und Albinus a. 335) ein Comes Orientis in Antiochien residirt haben. — Die Verlegung des Martyriums nach Nikomedien setzt auch nur wie schon B II die diocletianische Verfolgung voraus. Dort endigte der antiochenische Märtyrer Lucianus (Eus. h. e. VIII, 13, 2; IX, 6, 3 cf. den auf alter Grundlage beruhenden Bericht des Metaphrasten Migne 114, col. 398 sqq.); und der oben S. 95 genannte syrische Heiligenkalender (p. 2 des syr. Textes, p. 423 engl. Uebers.) verlegt das Martyrium des antiochenischen Bischofs Babylas aus der Zeit des Decius anachronistisch genug nach Nikomedien, vielleicht in Folge von Verwechselung mit einem anderen Babylas cf. Diction. of. Christ. Biogr. I, 235. — Daß die Zeit Julian's hinter dem Verfasser von B. III liegt, zeigt sich deutlich daran, daß der Comes Eutolmius als ein Mann charakterisirt wird, der von Gott abgefallen und von der Hoffnung auf Gott fortgelaufen ist (B. III, 2). Nicht der Name ἀποστάτης, sondern daß als ganz selbstverständlich vorausgesetzt wird, ein die Christen verfolgender Statthalter müsse ein Renegat des Christenthums sein, setzt voraus, was doch erst unter Julian öfter vorgekommen ist.

1) C. Inscr. Gr. Nr. 4693. Ueber den Dichter cf. Pauly, Realencykl.

aus dem 5. Jahrhundert, von welchem vier Epigramme in der Anthologie enthalten sind. Die Namen Terentinus (Terentius), Terentina, Fulvius, Athanasius, Theoktistus, Rufina[1]) scheinen reine Erfindungen zu sein. Ein Forum Claudii, auf welchem Rufina die Reliquien des Cyprian und der Justina bestattet haben soll, gibt es in Rom gar nicht. So wird auch die Cyprianskirche auf oder bei diesem Forum nur in der Phantasie des Schriftstellers existirt haben. Der Name des angeblichen antiochenischen Bischofs Anthimus[2]) und der seines Vorgängers Optatus (I, 2) werden dem Redactor des B. I und dem Verfasser von B. III angehören; denn beide Namen hängen mit der Umbildung des antiochenischen Magiers in den Märtyrer und den karthagischen Bischof zusammen, sogut wie der Novatus in B. III, 1. Einen chronologischen Halt, dessen wir jetzt noch bedürften, geben sie nicht. Praylius (I, 1. 2) ist der Name eines Bischofs von Jerusalem von 417 an. Asterius (I, 11) ist ein im 4. Jahrhundert häufig vorkommender Name. Ueber Aedesius wurde schon S. 104 f. gesprochen. Sein Weib „Kledonia" erinnert an Wahrsagerei, was für eine Götzenpriestersfrau sich schickt. Timotheus und Eusebius (s. oben S. 75) sind,

---

s. v. Eutolmius. Außerdem fand ich den Namen in cod. Paris. 1468 fol. 211 als den des Verfassers der Acten des Galaktion und der Episteme.

1) Es gibt eine römische Märtyrerin Rufina unter Valerianus und Gallienus, also zur Zeit des karthagischen Cyprian, welche mit ihrer Schwester Secunda an der via Cornelia 10 Millien von Rom hingerichtet und von einer Plautilla bestattet sein soll Acta SS. Juli tom. III, 28 sqq. Vgl. die alten Itinerarien bei de Rossi, Roma soterr. I, 182. 183 und p. 141 Z. 5. Wenn Pabst Anastasius IV i. J. 1154 daselbst die Reliquien der Rufina und der Secunda und bei tieferem Nachgraben auch die des Cyprianus und der Justina gefunden haben wollte und diese wie jene in der Lateranskirche beisetzte (Acta SS. Sept. tom. VII, 247—249 und die dort citirten älteren Forscher), so sieht man daraus nur, daß man nach Anleitung unserer Legende die Reliquien von Heiligen, die wahrscheinlich nie gelebt haben und jedenfalls nach ihrem Tode nicht nach Rom gekommen sind, dort suchte und vermöge Identificirung zweier Rufinen glücklich fand. Ueber eine inschriftlich bezeugte Cyprianskirche an der via Labicana aus dem 6. Jahrh. s. Acta SS. Sept. VII, 247.

2) Da man durch B. III nach Nikomedien gewiesen wird, so erinnert man sich an den berühmten Bischof und Märtyrer der diocletianischen Zeit Eus. h. e. VIII, 6, 6; 13, 1.

was sie heißen. Ob irgend einer dieser Namen eine geschichtliche Person bezeichnet, ist sehr zweifelhaft. Anders allerdings steht es wahrscheinlich mit den Helden der Dichtung Was oben S. 102 über „Cyprianus" gesagt wurde, macht es wahrscheinlich, daß einer der vielen Goëten, die vom ersten bis zum vierten Jahrhundert in Antiochien ihr Wesen getrieben haben, so hieß. Der Dämon, welchen Macedonius verhörte (S. 103), kann leider nicht noch einmal verhört werden. „Justa"[1]) und „Justina" sind selbstverständlich so alt wie „Justus" und „Justinus". Aglaïdas endlich ist ein meines Wissens außer unsrer Legende beispielloser Mannsname. Pape bringt nur unser Beispiel aus dem Referat des Photius über Eudocia. Symeon Metaphrastes deutete ihn vermuthungsweise etymologisch[2]). Dagegen ist der weibliche Name Aglaïs, dessen Form auch eine ursprünglichere ist, alt genug; und es ist vielleicht beachtenswerth, daß die Freigelassene eines Angehörigen der gens Claudia im ersten Jahrhundert diesen Namen trägt[3]). Das Zusammentreffen mit

---

1) Das kananäische Weib heißt so Clem. homil. II, 19; III, 73; „Justus" schon Actor. 1, 23; 18, 7; Col. 4, 11; „Justinus" im zweiten Jahrh. durch den Apologeten und den Historiker vertreten. Es hat nichts zu bedeuten, daß Justina, Tochter eines Justus, welche 369 zweite Gemahlin Valentinian's I wurde, diesem außer einem Sohn Valentinian II und zwei Töchtern Grata und Galla auch eine Tochter Justa gebar, welche ebenso wie ihre Schwester Grata ehelos blieb (Socrates, h. eccl. IV, 31 extr.). Da 370 Valentinian II geboren wurde (Clinton, Fasti Rom. I, 473), also Justina frühstens 371, so konnte man doch erst 390—400 ihre Eheloſigkeit auffallend finden. Sie kann also nicht der Heiligen unserer Legende den Namen gegeben haben. Eine sehr moderne italienische Heilige „Justa", angeblich aus der Zeit des Maximianus (Acta SS. Aug. tom. I, 38 sqq.) scheint nur Copie unserer Justa-Justina zu sein.

2) Migne 115 col. 853: *ὅσπερ ἐκ τοῦ κάλλους ἴσως καὶ τὸ τοιοῦτον ἔλαχεν ὄνομα.* Aehnlich macht er es mit dem weiblichen Namen Aglaïs in der Legende von Bonifatius ebenda col. 241.

3) Corp. Inscr. Gr. Nr. 6668 (in Rom gefunden): *Ἀγλαΐς Κλαυδία ἀπελευθέρα Βαλβίλλου.* Es wird vermuthet, daß dieser letztere identisch sei mit dem *Τιβέριος Κλαύδιος Βάλβιλλος* (Inscr. Nr. 4699), welcher i. J. 56 p. Chr. von Nero als Statthalter nach Egypten geschickt wurde (Tacit. annal. XIII, 22 wo er Caius Balbillus genannt wird). Nach Inscr. Nr. 4730 scheint dieser überdies in verwandtschaftlichen Beziehungen mit dem Fürstenhaus von Kommagene gestanden zu haben. Um so wahrscheinlicher wird es, daß der

der Angabe in B. III, daß Aglaïdas zur Familie der Claudier gehört habe, ist merkwürdig. Läge also doch eine uralte Ueberlieferung zu Grunde? Wenn dem so wäre, so wäre sie doch bis zur völligen Unkenntlichkeit von jüngeren Stoffen und Ideen überwuchert. Um letzterer willen ist die Legende geschrieben, und aus ihnen erklärt sich die bedeutende Wirkung der Legende.

Aglaïdas aus dem claudischen Geschlechte in der antiocheniſchen Sage mit jener Aglaïs Claudia, der Freigelassenen des Claudius Balbillus, in einem geschichtlichen oder doch durch alte Sage hergestellten Zusammenhang steht.

IV. Der ideelle Gehalt der Legende in seiner geschichtlichen Entwicklung.

Justina, die im Heidenthum geborene Jungfrau, welche mit dem Glauben an das Evangelium zugleich eine Liebe zu Christus in sich aufnimmt, welche für Liebe und Glück der Ehe keinen Raum läßt, ist keine originale dichterische Schöpfung. Nach der älteren Gestalt der Legende, welche Gregor gelesen hatte, hat Justina in ihrer Noth sich unter anderem auch auf die Hülfe berufen, welche Gott einst der Thekla hat widerfahren lassen[1]). Bestimmter weist unser B. I, 3 auf das Original der Justina hin. Dem Beispiel ihrer Lehrmeisterin Thekla folgte sie, als sie den zudringlichen Aglaïdas zurückschleuderte. Thekla von Ikonium, welche durch die Predigt des Apostels Paulus für den Christenglauben gewonnen und ihrem Bräutigam Thamyris abwendig gemacht wurde, ist nicht nur taub gegen die Bitten und Liebkosungen ihres Bräutigams gewesen, sondern hat auch einmal einen anderen zudringlichen Liebhaber, Alexander, der sich ihrer mit Gewalt bemächtigen wollte, ebenso abgefertigt, wie nachmals Justina den Aglaïdas. Selbst der Wortlaut der uralten Erzählung ist deutlich in unserer Legende wiederzuerkennen[2]). Aber nicht nur an dieser Stelle. Gleich zu Anfang

---

1) Greg. or. in Cypr. p. 443 C: *ὃς καὶ Σωσάνναν ἐρρύσατο καὶ Θέκλαν διέσωσεν, τὴν μὲν ἀπὸ πικρῶν πρεσβυτέρων, τῆν δὲ ἀπὸ τυράννου μνηστῆρος καὶ τυραννικωτέρας μητρός.*

2) Cf. den griechischen Text von B. I, 3 mit Acta Pauli et Theclae c. 26 (Tischendorf, Acta apost. apocr. p. 52): *καὶ λαβομένη τοῦ Ἀλεξάνδρου περιέσχισεν αὐτοῦ τὴν χλαμύδα καὶ περιεῖλεν αὐτοῦ τὸν στέφανον, καὶ ἔστησεν αὐτὸν θρίαμβον.*

ist die Beschreibung von Justina's erstem Anhören der christlichen Predigt eine unverkennbare Nachbildung der entsprechenden Erzählung in den Theklaacten. Wie Justina den Praylius, so hörte einst Thekla den Paulus von ihrem Fenster aus im Nachbarhaus die großen Thaten Gottes verkündigen; Tag und Nacht kam sie nicht vom Fenster, wie eine Spinne hing sie daran, und ebenso wie Justina ward sie von Verlangen ergriffen, den Prediger, dessen Wort ihr Herz getroffen, von Angesicht zu sehn oder, wie beide Legenden es darstellen, vor seinem Angesicht zu erscheinen[1]). Diese Uebereinstimmung in wesentlichen Grundzügen wird bestätigt durch manche Einzelheiten des Ausdrucks. Die in der Literatur zuerst durch die Theklaacten bezeugte Bezeichnung der Taufe als das „Siegel in Christo" kehrt hier wieder[2]); so die Anrede an den Apostel „Diener des gepriesenen" mit oder ohne „Gottes" oder „Christi".[3]) hier (B. I, 10) in der Anrede an den Bischof: „Knecht des gepriesenen Christus". Das erste Gebet der Justina erinnert zum Theil wörtlich an ein Gebet der Thekla[4]). An die Vergleichung der ängstlich den Paulus suchenden Thekla mit einem verirrten Lamm, das seinen Hirten sucht, wird man erinnert, wenn Cyprian der von plötzlicher Furcht befallenen Justina zuruft: „Hieher, zu mir, du Lamm Christi"[5]).

Die „Protomartys" Thekla ist die älteste dichterische Gestalt, in

---

1) Cf. B. I, 1 mit Acta Theclae c. 7—9 p. 43. 44, besonders c. 7 *ἀπὸ τῆς σύνεγγυς θυρίδος ἤκουεν νυκτὸς καὶ ἡμέρας κτλ. — ἐπεπόθει καὶ αὐτὴ καταξιωθῆναι κατὰ πρόσωπον στῆναι Παύλου κτλ* — c. 9 *ἔτι δὲ καὶ ἡ θυγάτηρ μου ὡς ἀράχνη ἐπὶ τῆς θυρίδος δεδεμένη τοῖς ὑπὸ Παύλου λόγοις κρατεῖται ἐπιθυμίᾳ καινῇ καὶ πάθει δεινῷ.*

2) B. II, 2 cf. Acta Theclae c. 25 p. 51 und dazu meine Acta Joannis p. LV. In B. II, 25 dafür die Form *ἡ σφραγὶς τοῦ Χριστοῦ.* Dies ist sonst das Zeichen des Kreuzes B. I, 5; II, 12; III, 1. Aber auch umgekehrt wird das Kreuzeszeichen „das Siegel in Christus" genannt B. I, 2.

3) Acta Thecl. 4 p. 41. In Bezug auf den Text vgl. Göttinger gel. Anzz. 1877 S. 1296.

4) B. I, 5 cf. Acta Theclae c. 24 p. 51: *πάτερ, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ ἁγίου σου παιδὸς πατήρ, εὐλογῶ σε, ὅτι ἔσωσάς με κτλ.*

5) B. III, 3, der griech. Text in Acta SS. Sept. VII p. 244 D. Im cod. 1468 fol. 89 verso fehlt nur *μοι* hinter *δεῦρο.* Cf. Acta Theclae 21 p. 49: *ἡ δὲ ὡς ἀμνὸς ἐν ἐρήμῳ περισκοπεῖ τὸν ποιμένα, οὕτως ἐκείνη τὸν Παῦλον ἐζήτει.*

welcher die völlige, alle sinnliche Liebe zum Mann ausschließende Hingabe des weiblichen Herzens an Christus dargestellt ist. Aber dies Bild der christlichen Jungfrau wäre nicht das, was es ist, ohne das Gegenbild des ehelosen Apostels. Der kleinasiatische Presbyter, welcher schon am Ende des ersten Jahrhunderts, noch zu Lebzeiten des Apostels Johannes die Theklaacten geschrieben haben soll, hat sich, als er über seine poetische Fiction zur Rede gestellt wurde, damit entschuldigt, daß er aus Liebe zu Paulus so gedichtet habe[1]). Der Apostel war ihm mindestens ebenso wichtig als die weibliche Seele, in welcher sich sein Bild wiederspiegelt. Paulus, dieser „schreckliche und liebenswürdige Mann", wie ihn Chrysostomus einmal genannt hat, zeigt sich hier nur von der letzteren Seite. Gleich zu Anfang der Erzählung zeigt sich seine Liebenswürdigkeit in der Langmuth, womit er seinen heuchlerischen Gefährten Demas und Hermogenes lauter Güte erweist und nicht müde wird, ihnen die Heilswahrheit zu verkündigen. Seine Liebenswürdigkeit spiegelt sich auch wieder in der zuvorkommenden Liebe und nachfolgenden Treue der Familie des Onesiphorus, aber mehr, als in allem anderen, in der Seele der Thekla. Was diese schöne, im Reichthum lebende, einem vornehmen Jüngling verlobte Jungfrau an den kleinen, kahlköpfigen, krummbeinigen[2]) Paulus fesselt, ist freilich zunächst die Gewalt seiner Rede, die sie hört, ohne ihn zu sehen. Aber was sie entzückt, ist nicht eigentlich das Evangelium des Paulus, welches Allen ein sonst unerreichbares Heil verheißt[3]), sondern die Lobpreisung der Keuschheit, die Anempfehlung der Ehelosigkeit. Zwar wird diese nicht von Allen gefordert, die Ehe wird nicht für sündlich erklärt und verboten. Nur jene verrätherischen Freunde stellen die Lehre des Apostels verläumderischer

---

1) Tertull. de baptismo 17; Hieron. v. illustr. 7 cf. Gött. gel. Anzz. 1877 S. 1300—1308; Acta Joannis p. CXLIV.

2) So wird er in den Acta Theclae c. 3 p. 41 ohne Schönfärberei, also sicherlich auf Grund alter Ueberlieferung beschrieben. Und dies ist einer der Beweise für das hohe Alterthum der Legende.

3) Es fehlt dies Moment nicht völlig in der Predigt des Paulus (c. 17 p. 47) und im Bekenntnis der Thekla (c. 37 p. 57). Aber auch in jener Rede des Apostels vor dem Statthalter tritt die moralische Besserung und Heiligung als Zweck der Sendung Christi auffallend in den Vordergrund; vollends ist das der Fall bei der Rede (c. 5. 6 p. 42), durch welche Thekla zuerst entzückt wurde.

Weise so dar[1]). Aber die Virginität wird doch in einem Maße gepriesen, daß es fast so erscheint, als sei sie die normale Gestalt christlicher Tugend; und sie wird in eine so enge Beziehung zur Hoffnung auf Auferstehung gesetzt, daß es den Anschein gewinnt, als ob nur die Ehelosen dies selige Ziel erreichen sollten. Für Thekla jedenfalls sind Ehe, Heidenthum und moralischer Tod ebenso innig mit einander verbunden, wie Ehelosigkeit, christlicher Glaube und ewiges Leben. Zwischen diesen zwei Gruppen hat sie zu wählen, und vom ersten Augenblick an, wo ihr die Wahl vorgelegt wird, ist sie auch entschieden, und heldenmüthig führt sie ihren Entschluß durch. Aber was sie zur Heldin macht, ist auch nicht bloß die Begeisterung für das Ideal eines reineren Lebens, als des ehelichen, sondern ebensosehr ihre persönliche Liebe zu Paulus. Ihre Mutter hat ganz Recht, wenn sie sagt: „Das Mädchen ist gefangen", und Thamyris hat nicht ganz Unrecht, wenn er sagt: „Sie liebt den Fremdling". Wenn sie von Anfang an verlangt, ihm persönlich zu begegnen, wenn sie, alle jungfräuliche Scheu bei Seite setzend, ihn nächtlicher Weile im Gefängnis aufsucht und zu seinen Füßen sitzend seine Ketten küßt; wenn sie im Theater angesichts des Scheiterhaufens ängstlich mit ihren Blicken nach Paulus sucht wie ein verirrtes Lamm nach seinem Hirten; wenn sie nach ihrer ersten Rettung Gott dafür dankt, daß er sie errettet habe, damit sie den Paulus wiedersehe; wenn sie trotz seiner Warnung vor den moralischen Gefahren, die ihrer warten, auf seiner Missionsreise ihn begleitet; wenn sie nach ihrer zweiten Rettung in Mannskleidern die weite Reise nach Myra macht, um Paulus noch einmal zu sehen, und endlich nach ihrer Heimkehr an derselben Stelle auf die Kniee fällt, wo Paulus saß, als sie ihn zuerst lehren hörte: was ist das alles sonst, wenn nicht persönliche Liebe zu diesem Manne? Freilich ist es eine reine, von allem sinnlichen Begehren freie, mit dem Entschluß zur Ehelosigkeit nicht nur verträgliche, sondern diesen gerade bestärkende Liebe, aber doch eine persönliche, schwärmerische Liebe der Jungfrau zu dem bezaubernden Manne. In ihm verkörpert sich für Thekla das Ideal sittlicher Größe. Wenn andere Freunde über Gesicht und Gestalt des unschönen Apostels zuweilen eine Anmuth sich verbreiten sehn, die sie an Engel gemahnte[2]), so erscheint ihr Christus

1) c. 12 cf. Gött. gel. Anzz. 1877 S. 1306.
2) c. 3 p. 41. Das Folgende nach c. 21 p. 49.

selbst in Gestalt des Paulus, ehe sie den Scheiterhaufen besteigt. In dem Paulus, welchen sehen zu können, in ihren Augen dem irdischen Leben noch Werth verleiht, hat für sie der Herr, den sie nicht sieht, greifbare menschliche Gestalt angenommen. In der zarten Zeichnung dieser übersinnlichen und doch sinnlich vermittelten Liebe der Thekla zu Paulus beruht vor allem der Reiz dieser formell ziemlich unbehülflichen Dichtung. Es ist in ihr ein Typus geschaffen, der aus der Anschauung und dem Leben der christlichen Welt nicht wieder verschwunden ist. Aber die meisten Wiederholungen derselben, welche die Wirklichkeit aufzuweisen gehabt hat, sind widerwärtige Carricaturen gewesen.

Vielleicht waren es traurige Erfahrungen, die man seitdem in Antiochien[1]) und anderwärts gemacht hatte, welche den Verfasser unserer Legende abhielten, den zuletzt hervorgehobenen Zug am Bilde der Thekla auf Justina zu übertragen. Justina ist überhaupt viel abstracter d. h. gewöhnlicher gedacht. Vor ihrer Bekehrung war sie nicht schon durch ein Verlöbnis an einen Mann gebunden. Damit fällt ein tiefes, in der Theklalegende zart angewandtes Motiv hinweg. Der Praylius, durch dessen Predigt sie für den Glauben gewonnen ist, interessirt sie selbst und den Leser ihrer Geschichte weiter nicht. Sie „sucht Christum" selbst (B. 1, 1), während Thekla überall den Paulus sucht. Sie ist „Christi Braut" (B. I, 3) und bedarf keines menschlichen Gehülfen, um es zu bleiben. Andrerseits ist sie wieder ein Mädchen wie andere auch, empfänglich für die Versuchung. Unter Fieberschauern hat sie gegen die Versuchungen des Fleisches wie gegen die Sophistik des Teufels zu kämpfen. Sie findet Ruhe im Kloster, während Thekla nach dem ursprünglichen Schluß ihrer Legende als freie Predigerin des Wortes Gottes endigt. Dennoch ist es mehr als eine zufällige Aehnlichkeit zwischen dem Urbild und der Nachbildung, daß auch Justina nicht ohne männliches Gegenbild ist. Aber die Rollen sind vertauscht. Die Jungfrau rettet den Mann. Indem sie für sich den Versucher überwindet, befreit sie zugleich den mächtigen und doch so elend geknechteten Magier aus den Banden des Teufels. Den Gott Justina's ruft Cyprian in der letzten Noth an (B. II, 12); an dem standhaften Glauben Justina's hat er die Macht des Christengottes, in ihrer Reinheit die Hoheit und reinigende Kraft des Christenglaubens erkannt. Er wird

1) Zur Zeit des Paulus von Samosata Eus. h. e. VII, 30, 12 cf. § 10.

nicht bloß Christ durch sie, sondern ist damit auch befreit von der sinnlichen Lust, welche sie (nach der älteren Darstellung) ohne ihre Schuld in ihm erregt hatte. Als eine schon künstlichere Fortbildung erscheint es mir, wenn in B. III Cyprian, der Bischof und Lehrer der Christenheit, als der stärkere Held neben dem schwächeren Weibe dasteht und der ermuthigende Führer Justina's auf dem Wege zur Glorie des Martyriums wird.

Die Gestalt Cyprian's hat nicht ein ähnlich ausgeprägtes Vorbild in der älteren christlichen Ueberlieferung, wie Justina an Thekla. Man hat den Samariter Simon als den Urtypus der christlichen Vorstellung von einem christenfeindlichen Magier auffassen wollen. Nun ist dieser Simon ohne Frage nach der Apostelgeschichte wie nach der altkirchlichen Ueberlieferung ein Magier einerseits und ein Feind der christlichen Wahrheit andrerseits, wie Cyprian. Wenn der Name des Letzteren schließlich an Cypern erinnert[1]), so könnte man vermuthen, der berühmte Simon Magus aus Gittha in Samarien sei in der antiocheniſchen Ueberlieferung mit einem gleichzeitigen, aber weniger berühmten Magier Simon aus Cypern[2]) zusammengeflossen, und auf Grund dieser Verschmelzung wäre die Sage vom Magus Cyprianus entstanden. Die Zeit des Kaisers Claudius, welche beide Magier Simon erlebt haben, wäre darum auch für Cyprian angenommen worden. Jener cyprische Magier Simon wird von Felix, dem Procurator Palästina's, bei seiner ehebrecherischen Bewerbung um Drusilla, die Gemahlin des Fürsten Aziz von Emesa, mit Erfolg als Vermittler gebraucht. Solcher Thaten beschuldigt sich auch der reumüthige Cyprian (B. II, 14 f.), und im ganzen Handel sehen wir ihn seine magische Kunst in den Dienst der Liebeswerbung stellen. Aber jener cyprische Simon ist ein Jude; der Simon Magus der christlichen Ueberlieferung ist ein Samariter; für Cyprian dagegen ist es wesentlich, daß er Heide war. Ferner ist der Samariter ein Gegenstand christlicher Ueberlieferung und ein abschreckendes Beispiel für die Nachwelt nicht sowohl wegen seiner Magie geworden, als aus dem doppelten Grunde, daß er nach heuchlerischem Eintritt in die christliche Kirche in sein altes Wesen zurückfiel, und daß er die Gaben des hei-

1) S. oben S. 102. Die Legende macht keine Andeutung darüber, sie läßt den Magier auf seinen Wanderungen nicht einmal Cypern besuchen.

2) Joseph. antiqu. XX, 7, 2.

ligen Geistes, der in der Kirche waltet, als eine käufliche Waare ansah und behandelte. In ersterer Hinsicht wurde er der Urtypus für alle als Rückfall ins Heidenthum oder Judenthum angesehene Entstellung der christlichen Lehre, er wurde Erzketzer. In letzterer Hinsicht gab er der Simonie ihren Namen. Von alle dem zeigt Cyprian keine Spur. Cyprian ist ein Repräsentant des seine letzten geistigen Kräfte zum Kampf gegen das Christenthum zusammenraffenden Heidenthums, und den Sieg des Christenthums in diesem letzten Kampf zu verherrlichen, ist einer der Grundgedanken der Legende. Jene geistigen Kräfte, welche das Heidenthum in seinem letzten Kampf auf dem Boden der antiken Welt gegen das Christenthum ins Feld stellt, sind aber vor allem Philosophie und Magie, und zwar diese nicht als zwei nur durch den gleichen Kriegszweck verbündete Mächte, sondern eine Philosophie, welche in Magie und Theurgie ihre tiefsten Quellen und ihre höchste Kraft findet, und eine Magie, welche in philosophischer Form ihres Wesens bewußt geworden sein will. Es ist mit einem Wort der Neoplatonismus des Jamblichus und seiner Schule, welchen Cyprian in der dreifachen Eigenschaft als Philosoph, Magier und Christenfeind darstellt. Von Athen der klassischen Vaterstadt der Philosophie ist er ausgegangen (B. II, 1). Nicht nur in alle Mysterien ist er eingeweiht worden; auch die natürliche Erkenntnis des Weltlebens hat er sich von Jugend auf angelegen sein lassen. Schon seine Eltern haben sich beeifert, ihm eine naturwissenschaftliche Bildung zu geben (B. II, 2), welche sich dann in der Erkenntnis der hinter der Natur liegenden Geisterkräfte vollendete. Eben darum muß und will er in alle Mysterien sich einweihen lassen und auf weiten Wanderungen an den letzten Quellen geheimnisvoller Wissenschaft in Egypten und im Lande der Chaldäer schöpfen, weil die profane Wissenschaft nicht bis zu den letzten Kräften vordringt, welche die Welt im innersten bewegen. Das gewöhnliche Schulwissen, die literarische Bildung, die er empfangen und bis zur Gelehrsamkeit gesteigert hat[1]), hat ihm kein Ge-

1) B. II, 12 (griechisch bei Maran p. CCCXII): *ἐματαιώθην ἐπὶ γράμμασι, τῇ παιδείᾳ μου ἐπιβλαβῶς ἐχρησάμην.* Vgl. die Hinweisung auf die Schulbildung II, 24, besonders aber § 8: *θαυματουργῶν ἤμην ὡς εἷς τῶν ἀρχαίων καὶ πεῖραν ἐδίδουν τῆς γοητείας, καὶ ὀνομαστὸς ἤμην μάγος φιλόσοφος, πολλὴν τῶν ἀοράτων ἔχων κατάληψιν. πολλούς τε εὐεργετεῖν ἐδόκουν καὶ μυρίοι ἦσαν οἱ ταῖς φαντασίαις μου προσεδρεύοντες, οἱ μὲν διὰ λογιότητα, οἱ δὲ διὰ τέχνης ἀσεβοῦς ἀπόπειραν.*

nüge gethan. Er ruht nicht, bis er auch alle Wissenschaft vom Geisterreich und damit auch die Macht über dasselbe erworben hat und nun als „Magus-Philosophus" wie ein Halbgott auf Erden schaltet und waltet. Aber diese übermenschliche Höhe erreicht der Mensch nicht ohne Bündnis mit den höllischen Geistern und ihrem Fürsten, welche auch auf Erden in dem Leben der Natur, insbesondere aber in den heidnischen Götterdiensten ihre Macht geltend machen. Das ist dann selbstverständlich nicht mehr eine Charakteristik des christenfeindlichen Magus-Philosophus vom Standpunkt seines eigenen Bewußtseins, sondern vom Standpunkt der christlichen Beurtheilung, welchen Cyprian aber schon vor seiner Aufnahme in die Kirche in seinem reumüthigen Selbstbekenntnisse einnimmt. Daß alle scheinbare und wirkliche Wunderwirkung, welche nicht im Auftrag und unter gläubiger Anrufung des Gottes der Offenbarung geübt wird, auf eine Bundesgenossenschaft des Wunderthäters mit dem Teufel zurückzuführen sei, ist ebensowenig eine erst auf christlichem Boden entstandene Meinung als die damit zusammenhängende Ansicht vom heidnischen Götterdienst als einem Hauptsitz des innerweltlichen Wirkens der Dämonen. Schon die Pharisäer haben ja Jesu nachgesagt, daß er durch Beelzebul, d. h. „den Hausherrn", den Fürsten der Hölle, die Dämonen auf Erden austreibe und alle seine Heilungen vollbringe; und dafür ist's nur ein andrer Ausdruck, wenn Spätere ihn einen Magus genannt haben, welcher seine Künste in Egypten erlernt habe. Aber diese im Judenthum zur Zeit Jesu vorhandene und in den christlichen Anschauungskreis übergegangene Vorstellung kommt wohl zum ersten Mal in unsrer Legende zu breiterer Darstellung. Schon als Kind ist Cyprian dem Teufel geweiht worden, indem er in die Mysterien des Apollo, des Mithras, der Demeter eingeweiht wurde; in den mannigfaltigsten Culten und Geheimlehren hat er die Dämonenwelt, ihre Organisation, ihren Einfluß auf die Natur- und Menschenwelt kennen gelernt (B. II, 1—4). Dann ist er auch selbst mit dem Fürsten des Dämonenreichs in persönliche Beziehung getreten[1]). Dieser hat sich ihm im vollen Glanz des Weltherrschers gezeigt und ihm versprochen,

---

1) Die Hauptstelle ist B. II, 5. Damit ist aber auch zu vergleichen, daß schon § 3 von Menschen geredet wird, die mit den Dämonen verbündet sind, ferner die nachträgliche Schilderung der rituellen Formeln beim Bundesschluß mit dem Teufel § 14, Einiges auch in § 12.

ihm für die Zeit seines Lebens in allen Stücken zu helfen und ihn nach seinem Tode zu einem Fürsten in der anderen Welt zu machen. Ersteres Versprechen beginnt er damit zu erfüllen, daß er ihm eine große Streitmacht von Dämonen zum Dienst bereit stellt und ihm feierlich die gleiche Macht über alle Creatur überträgt, die er selbst besitzt. Damit erst wird Cyprian eigentlich ein Magier, wenn er sich auch schon vorher durch kleine Vorspiele die Anerkennung des Teufels erworben hat. In der Begrenzung des ersten Versprechens auf dieses Leben und in der Natur des zweiten Versprechens für das Leben nach dem Tode ist auch der Gewinn des Teufels und die passive Gegenleistung Cyprian's ausgesprochen. Im Tode fällt der Magier erst völlig der Hölle anheim; darum will ihn auch der Teufel erwürgen, als er sich noch diesseits, im Lande der Wahlfreiheit gegen ihn empört (II, 12). Wenn der Teufel ihm das Ende seines diesseitigen Lebens als Durchgang zu gesteigerter Herrschaft dargestellt hat, so erkennt doch Cyprian allmählich, daß für ihn, den Bundesgenossen und Knecht des Teufels, der leibliche Tod das ewige Verderben wäre. Wie Alles, was der Teufel verheißt und schenkt, sich schließlich als Täuschung erweist, so sieht auch Cyprian endlich ein, daß er sich „um hohen Preis ein Grab gekauft."

Diese in B. II nicht gerade in geordneter Darstellung zu Tage tretenden Anschauungen vom Pact des Teufels mit dem Magier werden in B. I mehr vorausgesetzt, als ausgesprochen. Von vorneherein stehen dem Magier die Dämonen zu Diensten, und der oberste Teufel weigert sich nicht, auf seinen Ruf zu erscheinen. Aber auf Grund des längst bestehenden Vertragsverhältnisses, welches hierbei vorausgesetzt ist, erhebt sich nun der Gedanke eines besonderen eidlich bekräftigten Uebereinkommens zu einem bestimmten Einzelzweck. Um das Geheimnis der Ohnmacht des Teufels gegenüber der christlichen Jungfrau zu erfahren, läßt sich Cyprian zu dem eidlichen Gelübde verführen, für immer dem Teufel anzugehören (I, 9). Ob diese Zuspitzung der Idee vom Pact des Magiers mit dem Teufel erst eine Erfindung des Bearbeiters von B. I ist? Es scheint so, da in der von B. II vorausgesetzten Erzählung schwerlich ein Raum dafür wird ausfindig zu machen sein. Aber die Auffassung des Verhältnisses ist wesentlich die gleiche. Der Teufel täuscht sich auch hier. Obwohl er die Uebermacht Christi und des Christenglaubens erkennt, ist er doch „dummer Teufel" genug, um seinem bisherigen Knecht das Mittel der Selbstbefreiung an die Hand zu geben, indem er ihm

das Geheimnis seiner Schwäche und damit zugleich die Herrlichkeit des Christenglaubens offenbart. Und die Hoffnung, seinen Sclaven dennoch zu behalten, gründet er lediglich auf den Eid, den dieser ihm geleistet, als ob dem Magier der Eid bei den Mächten der Hölle heiliger sein werde, als die fromm klingenden Eide, welche der Teufel selbst seine Knechte leisten und brechen lehrt. Damit ist auch bereits der zweite Grundgedanke der Legende berührt, der eigentliche Hauptgedanke, um dessentwillen alles Uebrige erdichtet zu sein scheint: Auch den innigsten Bund mit dem Teufel kann der Mensch mit Gottes und Christi Hülfe brechen. An Simon Magus war zu sehn, daß auch die Sakramente der Kirche, wenn sie nicht redlichen Herzens begehrt und empfangen werden, nicht wirklich aus den Banden der Bosheit und des Bösen befreien. Aber kann ein solcher Teufelsknecht das Heil nicht auch noch redlichen Herzens begehren und dann auch erlangen? Es wäre ein dem Bewußtsein der alten Kirche, zumal der griechischen mit ihrer Betonung der menschlichen Willensfreiheit unerträglicher Gedanke gewesen, daß die bewußte Hingabe der Seele an die Macht des Teufels an sich schon alle Freiheit des Willens und Möglichkeit des Heils ausschließe, zumal wenn der Mensch vor Erkenntnis des Heils den Bund mit dem Bösen eingegangen ist, wenn er es „in Unwissenheit“ [1]) gethan hat, wie Cyprianus. Es wäre selbst wieder ein teuflischer Betrug und auf Seiten des Menschen, der es lehrt oder glaubt, eine unentschuldbare Sünde, wenn die Sünde eines Menschen, der bis dahin von Christus noch nichts Rechtes gewußt hat, für größer ausgegeben würde als die Gnade Christi (B. II, 18). Es war geradezu ein Bedürfnis zu dichten, daß auch der Christum und seine Gemeinde hassende Magier, der Liebling des Teufels, sich bekehre; und man sieht an den Reden des B. II, daß, die Möglichkeit solcher Bekehrung zu lehren, das allerwesentlichste Interesse der Sage ist. Aber sie lehrt es schöner durch die poetische Erzählung des B. I als durch die langen Reden in B. II. „Das Unzulängliche, hier wird es Ereignis; das Unbeschreibliche, hier ist es gethan“. Und es ist gethan nicht durch theoretische Ueberführung des

1) Cf. Actor. 3, 17; 1 Tim. 1, 13 mit B. II, 13 zu Anfang; § 18 zweimal; § 20. An den beiden letzteren Stellen wird auch schon darauf hingedeutet, daß selbst für Christen, die ähnlich tief gesunken sind, die Möglichkeit der Erlösung noch nicht völlig ausgeschlossen sei.

Magus-Philosophus von der Heillosigkeit seines Standpunkts, sondern durch die Erfahrung von der sittlichen Hoheit und Unüberwindlichkeit des Christenglaubens. Es geschieht auch nicht durch Vermittlung der Kirche und ihrer amtlichen Organe, sondern durch die Christin Justina. Der Glaube dieser Jungfrau, welche Christus zum Lohn ihrer völligen Hingabe an ihn mit Heldenkraft ausrüstet, wird das Mittel, wodurch sie nicht nur die Macht und Kunst des Magiers und der mit ihm verbündeten Hölle für sich überwindet, sondern auch den erlösungsbedürftigen Menschen, welcher in dem finstern Zauberer schlummert, zur Ahnung der Wahrheit erweckt und dadurch zur Freiheit führt.

Angesichts dieser Dichtung wird man es wenigstens für die alte Kirche bis zum Ausgang des vierten Jahrhunderts nicht als charakteristisch gelten lassen können, daß „die christliche Magussage" der diabolischen Magie eine göttliche und kirchliche gegenüberstelle, durch deren Anwendung man auf bequemste Weise die Rettung findet, nachdem man im Bunde mit dem Teufel die Welt genossen hat[1]). Justina hat die Welt nicht genossen, aber auch an dem unbekehrten Cyprian gewahrt man kaum etwas von Genuß der Weltlust. Das unersättliche Streben nach Erkenntnis aller Geheimnisse des Weltlebens und nach Herrschaft über die unvernünftige und die vernünftige Natur treibt ihn zum Bund mit dem Teufel, und in diesem Bunde sehen wir ihn die vom Teufel verliehene Macht und Erkenntnis am allerwenigsten im Interesse seiner eigenen Lustbefriedigung gebrauchen. Die Befreiung aber vollzieht sich bei Cyprian wie die Bewahrung bei Justina nicht durch eine Magie, welche die Kirche in Anwendung brächte, man müßte denn die Predigt des Evangeliums und das gläubige Gebet und das rücksichtslose Selbstgericht der Buße für schwarze Kunst ausgeben. Der väterliche Freund des verzweifelnden Magiers wehrt ausdrücklich den Gedanken ab, daß durch Geschenke oder durch zauberische Vermittlungen die Gnade Christi zu erwerben sei. Auf den Glauben an die Erlösergnade allein kommt es an, und das Evangelium ist die Kraft der Buße, ist das, was im Glauben aufgenommen die Buße wirksam macht[2]). Was

1) So Kuno Fischer a. a. O. S. 19 f., ohne sich darüber klar auszusprechen, ob dies ein Unterschied der mittelalterlichen Vorstellung von der altchristlichen sein soll.

2) B. II, 18 S. 55 Anm. 2 u. 3; II, 20 S. 57 Anm. 1.

die Tochter des heidnischen Priesters zur gläubigen Christin, zum Segen für ihre Eltern und dann zur Retterin des Magiers macht, ist zunächst nichts anderes als die Predigt von den Erlöserthaten Gottes. Das wesentliche Mittel aber, wodurch sie ein über das andere Mal im Kampf mit den bösen Geistern siegt, ist das gläubige Gebet zu dem lebendigen Gott der Offenbarung[1]) Wenn sie dann auf Grund solches Gebetes den Dämon anhaucht oder bedroht; wenn sie vor und besonders nach dem Gebet[2]) das Zeichen des Kreuzes über sich macht, und gerade dies Zeichen es ist, vor dem die Teufel zittern, so sind das doch keine Formen und Mittel, welchen an sich selbst eine zauberische Wirkung zugeschrieben würde. Auf die Dämonen allerdings, welche keinen Glauben, sondern nur die schreckliche Erkenntnis haben, daß der Gekreuzigte sie richten wird, wirkt das Kreuzeszeichen als ein Schreckbild, das sie entwaffnet; aber bei den frommen Menschen, die es anwenden, ist es lediglich der symbolische Ausdruck des Glaubens, in welchem sie sich der Welt überlegen und vor dem Teufel geborgen wissen. Es ist „das Siegel Christi", womit er die Seinigen zuerst gezeichnet hat, und womit die, welche ihm angehören, „sich versiegeln" gegen jede Verletzung[3]); aber ihrer Zugehörigkeit zu Christus werden sie in der Anfechtung durch nichts Anderes gewiß, als durch das Gebet auf Grund des Glaubens an seine Offenbarung. Wenn Justina im Kampf mit Aglaïdas das Zeichen des Kreuzes über sich macht, und, ohne daß eines Gebetes ausdrücklich gedacht würde, ihn mit überlegener Kraft zu Boden schleudert (I, 3), so hat man keinen Grund ein anderes Verhältnis von Glauben und Symbol desselben, als das vorhin angegebene, anzunehmen. Es ist nur ein abgekürztes Verfahren sei es des Erzählers, sei es seiner

---

1) B. I, 5. 6. 8. B. II, 7. 11. 12. Vgl. auch das Urtheil Justina's über die Machtlosigkeit der Götzen gegenüber dem bloßen Gebetswort der Galiläer (B. I, 1).

2) I, 5 extr. und § 8 folgt das Kreuzschlagen dem Gebet, und in I, 5 in. steht es in der Mitte zwischen der Angabe, daß sie Gebete dargebracht habe, und der Anführung bestimmter Gebetsworte. Cf. meine Acta Jo. p. 250, 11 und 20; Tertull. de corona 3; ad uxor. II, 5; de orat. 29 (al. 24) auch c. 15 (al. 12) assignata oratione = transacta oratione.

3) Cf. als ältestes Zeugnis Acta Theclae c. 22 p. 50: *τύπον σταυροῦ ποιησαμένη*. Derselbe Ausdruck hier B. III, 3. Die lehrreichsten Aussagen über die Bedeutung des Zeichens finden sich B. II, 12 in.

hartbedrängten Justina, die keine Zeit hat, lange Gebete zu halten. Deutlich ist die Sache auch in B. II. Schon vor dem völligen Bruch Cyprian's mit dem Teufel hat sich das Band gelockert, das ihn an den Teufel kettet. Fast schon kraft natürlicher Menschenkraft hat er sich von ihm frei gemacht und behandelt ihn ziemlich verächtlich (II, 9). Als er dann aber durch schmerzliche und beschämende Erfahrungen Christus als Sieger über den Teufel erkannt hat und in zorniger Scham über sein verlorenes Leben dem Teufel den Dienst aufkündigt und seine Freiheit nun in einem Kampf auf Leben und Tod zu erringen hat, da denkt er in seiner Verzweiflung wohl an Justina's siegreiche Anwendung des Kreuzeszeichens gegen den Teufel, aber erst durch den Ruf: „Gott Justina's hilf mir!" gewinnt er die Kraft, die eine der Hände, die der Teufel gepackt hat, frei zu machen; und eine erste Bethätigung der durch das Gebet der Todesangst und des bußfertigen Glaubens gewonnenen Freiheit ist es, daß er das Zeichen des Kreuzes macht, vor welchem der Teufel ohnmächtig zurückweicht. Durch diesen sichtbaren Erfolg gestärkt, kämpft Cyprian dann muthig weiter mit der Waffe des Gebets[1]).

Man wird auch keine sonderliche Veredelung der altkirchlichen Sage darin erblicken dürfen, daß Calderon, der gut katholische Spanier, der Dichter der „Andacht zum Kreuz", in seinem wunderthätigen Magus des Kreuzeszeichens nicht gedenkt und statt dessen der Dialektik des Verstandes einen breiteren Raum gewährt[2]). Es hängt das damit zusammen, daß er überhaupt in Cyprian den Philosophen, der er auch nach der Legende ist, viel mehr hervortreten und ihn zunächst nur einen phi-

---

1) B. II, 12. Lehrreich ist in dieser und in anderer Hinsicht die Vergleichung einer Erzählung aus Constantin's Zeit, welche Epiphanius haer. 30, 7. 8 aufbewahrt hat. Eine schöne Christin, welche unvorsichtig und harmlos genug an den lockeren Formen des Badelebens zu Gadara theilgenommen hat, „versiegelt sich im Namen Christi" gegen die Zudringlichkeit eines vornehmen jüdischen Jünglings. Ganz wie Justina schickt sie die Boten und Geschenke des Liebhabers mit Schimpf zurück und siegt auch über alle Zauberkünste, wodurch sie nachher noch gewonnen werden soll „durch das Siegel Christi und den Glauben". Wie in unsrer Legende der heidnische Zauberer, so lernt dort ein Jude, welcher später Christ geworden und dem Epiphanius dies erzählt hat, „daß die Macht der Zauberei nichts vermag, wo der Name Christi und das Zeichen des Kreuzes ist."

2) So nämlich urtheilt Morel-Fatio p. XXXV.

losophischen Denker sein und dann erst einen Magier werden läßt. Man mag die Kunst bewundern, womit Calderon seinen Cyprian auf weiten Umwegen und Abwegen der Lebenserfahrung die Lösung auch des philosophischen Problems, von dem er ausging, im Glauben an den Christengott finden läßt: mehr Wahrheit und Schönheit entfaltet seine Dichtung da, wo sie der altkirchlichen Sage treuer gefolgt ist. Die Gelehrten sind darüber im Ungewissen geblieben, aus welcher Quelle Calderon seine Kenntnis der Legende geschöpft habe. Selbstverständlich hat er nicht die drei Bücher gelesen, in welchen sie uns, wie einst der Kaiserin Eudocia, vorliegt. Beyschlag, der dies annahm, bedachte nicht, daß im Jahre 1637, in welchem Calderon sein Drama schrieb, die lateinische Uebersetzung dieser drei Bücher ebensowenig als die griechischen Texte gedruckt war. Wenn Düntzer (Göthe's Faust I, 7) vermuthete, daß Calderon die Darstellung des Ado von Vienne benutzt habe, die auch bei Surius zu finden sei, so beruht letztere Behauptung auf einem Irrthum[1]), und die Vermuthung selbst ist unhaltbar; denn Ado gibt, wie schon oben zu bemerken Gelegenheit war, nur ein Excerpt aus unseren BB. I und III, Calderon's Dichtung dagegen berührt sich gerade mit dem eigenthümlichen Inhalt des II. Buchs auf's unzweideutigste. Nur in diesem heißt Cyprian auch Philosoph und wird sein magisches Treiben so dargestellt, daß man darin den spekulativen Trieb des Weltweisen wirksam sieht. Nur im II. Buch verliebt sich Cyprian selbst in Justina; nur hier wird die Täuschung und Enttäuschung durch ein vom Teufel hervorgebrachtes Phantom der Justina berichtet; nur hier kommt es zu einem persönlichen Ringen Cyprian's mit dem Teufel: lauter Züge, welche Calderon zu starker dramatischer Wirkung verwendet hat. Sie fehlen sämmtlich, abgesehen von einer Andeutung des erstgenannten Zuges auch bei Simeon Metaphrastes, welcher ebenso wie Ado nur Buch I und III verarbeitet hat, so daß also auch die lateinische Uebersetzung dieser Bearbeitung des Metaphrasten, welche Calderon bei Surius lesen konnte, nicht die Quelle Calderon's gewesen sein kann[2]). Er

---

1) Surius, de probatis Sanctorum historiis, tom. V (Coloniae 1574) p. 351—359 zum 26. September gibt nur „Vita et martyrium Sanctorum Cypriani et Justinae Authore Simeone Metaphraste".

2) So urtheilte F. W. Val. Schmidt, die Schauspiele Calderon's dargestellt, S. 439, dem Morel-Fatio a. a. O. p. XXXI nicht ernstlich zu widersprechen

fand beinah Alles, was aus legendarischer Quelle in seine Dichtung übergegangen ist, auf's bequemste in einem damals schon sehr oft gedruckten und weit verbreiteten Buch, der „Legenda aurea“ oder „Historia Lombardica“ des Jacobus a Voragine, zusammengestellt. Diese gibt unter dem Titel „De sancta Justina Virgine“ [1]) ein nicht gerade geschicktes, aber sehr vollständiges Excerpt aus den drei alten Büchern, welche dem Redactor in der jüngeren, nachmals von Martène und Durand herausgegebenen Uebersetzung vorlagen. Schon dieser Verbesserer der älteren Uebersetzung hatte nicht nur das bis dahin getrennt fortgepflanzte Buch II mit I und III äußerlich verbunden, sondern auch innerlich zu verschmelzen angefangen (s. oben S. 81). Auf diesem Wege folgt ihm der Redactor der „Legenda aurea“. Die Composition ist folgende: Die Bekehrung Justina's und ihrer Eltern nach B. I (Graesse p. 632 extr. — 633, 1), kurzer Vorblick auf alles Folgende (p. 633, 1—3), Cyprian's Vergangenheit, seine und zugleich des Aglaïdas Liebe zu Justina nach B. II (p. 633, 3—8), die Angriffe der beiden von Cyprian citirten Dämonen und des Teufels selbst auf Justina ganz nach B. I (p. 633, 8—634, 21). Darauf folgt ein kleines Stück [2]), welches weder in B. I noch in B. II, weder in einer der beiden lateinischen Uebersetzungen, noch im griechischen Text eine Unterlage hat. Man wird es als Erfindung des Redactors der „Legenda

---

wagt. Ueberhaupt leidet die Quellenuntersuchung des Letzteren an großer Unbestimmtheit. Die beiläufige Vermuthung, Calderon könne auch eine noch nicht gefundene spanische Bearbeitung der Legende benutzt haben (p. XXXI sq. XL), ist überflüssig. Die Angabe, daß der lateinische Metaphrast auch bei Lipomanus sich finde, kann ich nicht bestätigen. In der mir vorliegenden Ausgabe (Sanctor. prisc. patrum vitae. Venet. 1551—1554) gibt tom. I fol. 62 v. eine lat. Uebersetzung der Rede Gregor's von Nazianz, fol. 65 v. eine Rede Augustin's auf den Cyprian von Karthago, tom. II fol. 152 v. die Vita desselben von Pontius, fol. 157 das Gedicht des Prudentius, weiter Reden des Chrysologus und Maximus von Turin, tom. IV, fol. 210 Ado's Bericht über Cyprian und Justina.

1) Cap. 142 (al. 137) ed. Graesse p. 632—36.

2) p. 634, 21—26: *Postmodum dyabolus in speciem juvenis pulcherrimi se transfiguravit et in thalamum ejus ingrediens, cum ipsa in lectulo jaceret, impudenter in ejus lectulum prosiluit et in ejus amplexus ruere voluit. Quod videns Justina et malignum spiritum adesse cognoscens mox signum crucis edidit et instar cerae dyabolum liquefecit.*

aurea“ gelten lassen müssen. Sodann wird nach B. II berichtet von den Seuchen unter Vieh und Menschen, von dem Trugbild der Justina, welches in Rauch verschwindet, als Cyprian es umarmen will und bei Namen ruft, und von den Verwandlungen Cyprian's und des Aglaïdas in die Gestalt bald eines Weibes bald eines Vogels (p. 634, 26—635, 16). Es folgt die Erzählung von dem Geständnis des Teufels vor Cyprian, daß er durch das Kreuz besiegt sei, von dem Eid und Eidbruch Cyprian's, von seiner Aufnahme in die Kirche und geistlichen Laufbahn ganz nach B. I (p. 635, 16—636, 8); endlich ein sehr kurzes Excerpt aus B. III (p. 636, 8—24), dessen Schluß nur eine Notiz über die angebliche Translation der Reliquien nach Piacenza eingeflochten ist[1]).

Daß Calderon diese Darstellung befolgt hat, ergibt sich namentlich auch daraus, daß er jenen in den älteren Quellen nicht nachweisbaren Zusatz der Legenda aurea benutzt hat, wonach der Teufel sich in Gestalt eines Liebhabers in Justina's Zimmer geschlichen hat. Daraus hat Calderon (Aufz. I S. 279) die Erfindung geschöpft, daß der Dämon wenigstens für die Augen der menschlichen Freier Justina's auf deren Balkon erscheint und mit einer Strickleiter sich von da herunterläßt, als ob er ihre Gunst genossen hätte, ein Thema, welches dann weiterhin noch ausführlich variirt wird (Aufz. II S. 315—328; Aufz. III S. 361 ff.). Auch das Motiv, welches Calderon hier dem Dämon unterlegt, den Ruf Justina's zu schädigen (S. 279), fand er in der Leg. aurea wenige Zeilen später angegeben[2]) bei der zauberischen Vorführung des Phantoms. An eben dieser Stelle wiederholt es dann Calderon noch bestimmter (Aufz. III S. 364). Die sonstigen Berührungen des Dramas mit der Leg. aurea liegen auf der Hand. Doch bleiben einige nicht aus dieser Quelle herzuleitende Momente übrig. Calderon verlegt die Geschichte in die Zeit des Kaisers Decius (Aufz. II S. 330), die Leg. aurea (p. 636) in diejenige des Diocletian. Calderon stimmt hierin mit Gregor überein, dessen Rede er bei Lipomanus, oder mit dem Metaphrasten, den er bei Surius gelesen haben könnte.

---

1) Hierüber ist ausführlich gehandelt Acta SS. l. l. p. 249—262.

2) p. 634, Z. 4 von unten: ut famam Justinae pollueret. Dies fehlt in der Quelle (B. II. § 10).

Ferner ist die nachgewiesene Uebereinstimmung zwischen Calderon und der „Buße Cyprian's" in der Auffassung des Helden als Philosophen in der Leg. aurea ohne Anhalt. Beim Metaphrasten[1]), aber auch in Gregor's Rede[2]) konnte Calderon die Grundlage zu dieser Auffassung finden. Endlich die Vorstellung von einem Ringkampf mit dem Teufel fand er ebensowenig beim Metaphrasten als in der Legenda aurea, sondern unter den ihm zugänglichen Quellen nur in der lateinischen Uebersetzung von Gregor's Rede[3]). An Gregor schließt sich Calderon auch darin an, daß er Cyprian nicht im Interesse eines Anderen, sondern nur im eigenen um Justina's Liebe sich bewerben läßt. Nur eine Andeutung an die ursprüngliche Sage liegt darin, daß Calderon's Cyprian zu Anfang wenigstens den scheinbaren Versuch macht, im Namen der beiden bisherigen Bewerber um Justina, Lälius und Florus die Entscheidung der Jungfrau einzuholen, dabei aber selbst von Liebe zu ihr ergriffen wird. Es dürfte nach alle dem sicher sein, daß der spanische Dichter seine Kenntnis der Legende nicht nur aus der Leg. aurea, sondern außerdem auch aus der durch die Legendensammlung des Lipomanus ihm zugänglichen Rede Gregor's von Nazianz geschöpft hat. Es besteht kein Grund zu der Annahme, daß er außerdem noch ein drittes oder viertes Buch zu Rathe gezogen habe, wie die Sammlung des Surius, worin die Arbeit des Metaphrasten sich findet, oder gar eine Handschrift, deren Inhalt damals noch nicht gedruckt war. Dem Dichter genügte die Fabel, wie er sie aus den beiden genannten abgeleiteten Quellen zu schöpfen vermochte, um aus den Trümmern der altkirchlichen Legende, welche sie ihm darboten, ein dramatisches Ganze von großartiger Einheit zu schaffen. Daß er die Legende in specifisch katholischem Geist bearbeitet habe, ist ebensowenig zu behaupten, als daß erst er aus einem rohen Volksmärchen ein gehaltvolles Gedicht geschaffen habe. An Ideen fehlt es der alten Legende nicht, und vielleicht ist der Einfluß, welchen der Geschmack ihrer Entstehungszeit auf die Darstellung derselben geübt hat, nicht uner-

---

1) Cf. den griechischen Text bei Migne 115 col. 856 C. D., den lateinischen bei Surius vol. V p. 353.

2) Griechisch in der ed. Benedict. tom. I (Paris 1778) p. 440 D. E, lateinisch bei Lipomanus vol. I, 62 v.

3) Griechisch tom. I, 444 C; lateinisch bei Lipomanus l. l.

freulicher, als die Opfer, welche Calderon in seinem Drama der Mode des spanischen Theaters seiner Zeit gebracht hat.

Neben der Geschichte der Fortpflanzung der Legende selbst bis auf Calderon verdienen auch die Nebenschößlinge, die sie getrieben, und die Nachahmungen, die sie veranlaßt hat, einige Beachtung. Der Cyprian der Legende wird es sein, dem man die „Gebete" angedichtet hat, welche J. Fell im griechischen Original fand, aber ebensowenig der Veröffentlichung werth fand, als eine lateinische Schrift unter dem Titel „Secreta Cypriani"[1]). Eine alte lateinische Uebersetzung der „Gebete" oder doch zweier derselben ist unter den Werken des karthagischen Cyprian wiederholt gedruckt worden[2]). Auch eine arabische Uebersetzung wahrscheinlich einer dieser Orationes, die als Amulet gebraucht zu sein scheint, existirt in Rom[3]). In der ersten lateinisch erhaltenen Oratio, welche von Mehreren, etwa von Justina und Cyprian nach der Besiegung des Teufels, gebetet wird, erinnert die Erwähnung der drei Jünglinge im Feuerofen und der Thekla an die Gebete Justina's bei Gregor von Nazianz[4]). Dieselben kehren auch wieder in der zweiten Oratio, welche das Gebet eines reumüthigen Sünders ist, sicherlich nicht, wie die Ueberschrift bei Baluze-Maran besagt, kurz vor dem Märtyrertod gesprochen. Der büßende Magier Cyprian scheint auch den Anlaß dazu gegeben zu haben, daß man ihm eine mehr lehrhafte Schrift über die Buße andichtete. Das erhaltene griechische Fragment ist eine ganz verständige Aus-

---

1) Cypr. opp. ed. Fell, append. p. 61. Die letztere Schrift ist meines Wissens noch nicht gedruckt; aber der Titel läßt vermuthen, daß sie dem Magier zugeschrieben worden ist.

2) Cypr. opp. ed. Baluzius et Maranus, append. p. XXXI sq.; ed. Hartel, append. p. 144—151, hier die erste Oratio nach einer Hs. des 10., die zweite nach einer Hs. des 8. Jahrhunderts (Praefatio p. LXIV).

3) Nach dem Assemani'schen Katalog bei Mai, script. vet. nova coll. IV, 82 enthält der cod. arab. Vatic. 52 hinter dem Brief des Königs Abgar eine „Oratio sancti Cypriani, quae (ut in titulo dicitur) praesidium est adversus daemones, acceptumque in conspectu regis hominem reddit, item solvit ligatos conjuges et omnes malas artes abolet."

4) Ed. Hartel p. 145, 17 u. 23 cf. Gregorii Naz. opp. I, 443 C. D. Aus der zweiten Oratio cf. p. 147, 17; 149, 2 und p. 148, 14 die auch bei Gregor erwähnte Susanna.

einandersetzung darüber, daß, wenn zwei dasselbe leiden, es nicht dasselbe ist[1]). Am deutlichsten aber ist der Einfluß unserer Legende auf die ihr gleichartige Literatur der Folgezeit zu erkennen[2]).

Ein Beispiel ist die Legende von der hl. Marina oder Margareta[3]). Die Geschichte spielt in Antiochien, doch nicht wie die der Justina in der syrischen, sondern in der pisidischen Stadt dieses Namens. Marina's Vater ist ein Götzenpriester wie derjenige Justina's, er heißt auch ebenso Aedesius. Marina ist auch eine „Braut Christi", welche allen Verlockungen zur Ehe siegreichen Widerstand entgegensetzt. Auch sie wird vom Teufel versucht und überwindet ihn ruhmreich. Wie Cyprian Justina „Lämmlein Christi" anredet (B. III), so der Teufel die Marina[4]). Selbst das Fenster, durch welches Justina die Predigt des Praylius anhört, fehlt hier nicht; es ist hier das Fenster des Gefängnisses, in welchem Marina steckt; aber nicht geistliche Nahrung, wie von Praylius, sondern leibliche empfängt die Jungfrau durch dies Fenster von dem Theotimus, welcher am Anfang und am Schluß der Erzählung für deren Wahrheit einsteht. Es bedarf wohl keiner weiteren Begründung, daß diese Legende mit derjenigen von Justina und Cyprianus sehr innig zusammenhängt und dagegen mit derjenigen der Pelagia von Tarsus

---

1) *Κυπριανοῦ περὶ μετανοίας* bei Mai, Auctor. class. X, 485—487. — Ich vermuthe, daß auch die Poenitentia Jamnae et Mambrae, welche im Decret des Gelasius (Epist. Pontif. Rom. ed. Thiel I. 466) gleich hinter der Poenitentia Cypriani verdammt wird, eine Nachbildung unseres Buchs II gewesen ist cf. B. II, 5 und 15 S. 38. 50 f.

2) Vollständigkeit eines solchen Nachweises wird kein Sachverständiger fordern. Auf weniger Lehrreiches oder weniger Deutliches habe ich verzichtet, so z. B. auf Untersuchung der dürftigen Acta Luciani et Marciani bei Ruinart, Acta mart. sincera ed. Galura I, 375 sqq., St. Eu. Assemani, Acta mart. orient. et occid. II, 47—54 f. dort die Bemerkung auf p. 49.

3) Acta SS. Juli, tom. V, 24 sqq. Einen ordentlichen griechischen Text las ich im cod. Paris. 1468 fol. 211—224. Einen kurzen Bericht nach Surius gibt Usener, Legenden der hl. Pelagia p. XII sq. Beiläufig sei bemerkt, daß schon zwei Jahre vor dem Erscheinen dieser Schrift Usener's Gould-Baring in der mehrfach citirten Abhandlung (p. 866) entdeckt haben wollte, „that she (sc. Marina) is a christianized, resuscitated Aphrodite".

4) Cod. Paris. 1468 fol. 217 a: *φεῖσαί μου ἀμνὰς τοῦ Χριστοῦ Μαρῖνα.*

nur insofern, als auch diese von der unfraglich älteren Justinasage beeinflußt ist[1]).

Eine auf der Cyprianssage beruhende Weiterbildung von wesentlich lehrhaftem Zweck und geringer poetischer Bedeutung ist die Legende der Maria von Antiochien[2]). Wenn die Cyprianslegende gelehrt hatte, daß der Heide, auch wenn er bewußter Maßen ein Bundesgenosse des Teufels und ein entschlossener Feind christlichen Glaubens und christlicher Tugend gewesen, durch redliche Buße zum Heil gelangen und ein Segen der Kirche werden könne, so lag die Frage nicht so fern, was ein Christ zu hoffen habe, welcher sich den im Heidenthum gewissermaßen berechtigten finstern Mächten hingibt. Die Frage war eine praktische, wie mehrere Synodalverordnungen lehren[3]). Die Legende der Maria von Antiochien bejaht sie und ist, wie besonders der paränetische Schluß zeigt, zu diesem Zweck geschrieben worden. Maria ist eine zweite Justina, eine zur Eheloſigkeit entschlossene Jungfrau in Antiochien. Der vornehme Jüngling Anthemios wird ebenso wie Aglaïdas durch den Anblick der fleißig zur Kirche gehenden Jungfrau zur Liebe gereizt, macht ihr ebenso wie Aglaïdas durch männliche und weibliche Boten Heirathsanträge, und wendet sich, als das Alles vergeblich bleibt, an einen Zauberer. Dieser vielbeschäftigte Herr, Namens Megas[4]), vergißt an zwei

---

1) Abgedruckt bei Usener a. a. O. S. 17—28. An Justina erinnert das Verlangen der Pelagia, den Mann Gottes zu sehen, das Gespräch mit der Mutter, der vornehme Bewerber, dessen Boten sie mit dem Zeichen des Kreuzes und den Worten: „ich bin dem Sohne Gottes verlobt" abweist, der Selbstmord des Bewerbers (cf. B. II, 25 S. 63), auch das *ἀμνὰς τοῦ Χριστοῦ* (Usener, p. 25, 25).

2) Acta SS. Mai tom. VII p. 50 sqq. Cf. die Bemerkungen von W. Meyer über diese Legende a. a. O. S. 5—9. Ob die Legende von Theophilus und Maria, welche „beide der Herkunft nach waren aus dem großen Antiochien" mit jener zusammenhängt, vermag ich aus den kurzen Excerpten bei Wright, Catal. p. 1122 nicht zu erkennen. Ich vermuthe es aber.

3) Canon. Ancyr. 24 (vom J. 314) Laodic. 36.

4) Eine Erfindung nach Actor. 8, 9 (und 10). In dem einen der syrischen Julianusromane, welcher wegen der Schilderung von Julian's Bundesschließung mit dem Teufel auch sonst in den Kreis der Betrachtung gezogen werden könnte, heißt der Magier, welcher dem Julian den Zutritt zu Satan vermittelt, „Magnus" (ed. Hoffmann p. 244, 5 sqq.). Nöldeke (Zeitschr. d.

Abenden, sein Versprechen zu erfüllen. In der dritten Nacht schickt er zwei Dämonen zur Maria, welche sie und ihre Mutter mit bösen Träumen quälen. Als diese in der Morgenfrühe in der Kirche Trost und Stärkung suchen wollen, wissen die Dämonen Mutter und Tochter durch Veränderung ihrer Gestalt irrezuführen, und zu ihrem Schreck sieht sich Maria plötzlich am Bette des Anthemios stehn; aber durch List und gute Worte entrinnt sie dieser peinlichen Lage. Durch diesen starken Beweis von der Kunst des Magiers wird in Anthemios die Lust erweckt, selbst ein Magier zu werden. Der heidnische Magier, den er darum angeht, sagt, als Christ könne Anthemios ein solcher nicht werden. Als dieser sich zur Verleugnung seines Christenstandes bereit erklärt, wird er mit einem Empfehlungsbrief des Megas an den Teufel um Mitternacht auf eine Brücke geschickt, um dort mit dem Teufel den Bund zu schließen, wodurch der Mensch zum Magier wird. Aber auch der Teufel macht Schwierigkeiten, sich mit einem Christen einzulassen. Nach längerem Hin und Her nimmt er ihn endlich an, nachdem Anthemios eine feierliche Abschwörung Christi, der Taufe, des Kreuzes und selbst der Namen dieser heiligen Dinge aufgeschrieben und dem Teufel überreicht hat. In diesem Stück der Erzählung hat Anthemios die Rolle des Aglaïdas mit derjenigen Cyprian's vertauscht. Der Vertrag mit dem Teufel ist hier, da es sich um das Magierwerden handelt, mehr nach den Andeutungen in B. II, als nach B. I gedacht. Aber ganz dieser letzteren Darstellung entspricht es nun, daß Anthemios in demselben Moment, wo der Teufel darüber triumphirt, ihn Christo abgewonnen zu haben, seine Verleugnung widerruft: „Ich bin ein Christ, will ein Christ sein". Da der Teufel ihm seine Handschrift nicht zurückgeben will, nimmt er seine Zuflucht zu einem Bischof. Er meint nur durch neue Taufe in den Stand der Gnade wieder zurückversetzt werden zu können. Aber die Kirche kennt außer der einen und eigentlichen Taufe nur noch „die Taufe der Thränen". Auf des Bischofs Rath „wirft er sich ganz in die Barmherzigkeit Gottes, zu welcher noch Niemand geflüchtet und dann doch verloren gegangen ist". Mit der Hoffnung trotz der Handschrift in des Teufels Hand dereinst Barmherzigkeit in Gottes Gericht zu erfahren, verläßt er die

---

deutsch. m. Ges. 1874 Bd. 28 S. 672) erinnerte an Julian's Lehrer Maximus, legte aber mit Recht kein Gewicht darauf. Warum wäre der Name in einer geschichtlich sein wollenden Erzählung geändert worden?

Welt und büßt in der Einsamkeit. Die selbstverständliche Moral der Geschichte wird in einer Schlußermahnung ausgesprochen.

Die Behutsamkeit des Teufels bei der Bundesschließung und die dadurch motivirte Steigerung der Formalität, die Verwandelung des mündlichen Gelübdes in eine Verschreibung erklärt sich daraus, daß der Teufel üble Erfahrungen gemacht hat, vor allem an Cyprian. Das wird ausdrücklich gesagt in der Sage vom Diener des Proterios, welche sich in dem apokryphen Leben des Basilius[1]) findet und angeblich auf einem Bericht des Helladius, des Nachfolgers des großen Basilius, beruht. Daß diese Vita nicht, wie sie vorgibt, von dem Bischof Amphilochius von Ikonium, dem Freund der großen Kappadocier, herrührt, sondern viel später geschrieben wurde, ist anerkannt. Es handelt sich wieder um eine zu ewiger Ehelosigkeit bestimmte Jungfrau und einen in sie verliebten Jüngling, der durch Hülfe eines Zauberers ihre Liebe zu gewinnen sucht, und wieder wie in der Sage von Anthemios läßt sich der Teufel nur gegen eine schriftliche Ab- und Zusage darauf ein, dem Liebenden zum Ziel zu verhelfen, und begründet das dadurch, daß die Christen unzuverlässige Leute seien; wenn sie ihn brauchen, citiren sie ihn, und wenn er ihnen geholfen, flüchten sie wieder zu ihrem Christus, der sie dann doch wieder zu Gnaden annimmt[2]). Genau paßt das nur auf Anthemios, aber im wesentlichen auch auf Cyprian. Wieder werden Dämonen zur Jungfrau geschickt; und diesen gelingt noch mehr als denjenigen, welche dem Anthemios zur Verfügung gestellt waren. Die Jungfrau wird Gattin. Die Reue des Mannes tritt demgemäß diesmal später ein; aber sie kommt und führt zur Erlösung durch Vermittlung der Fürbitte des Bischofs Basilius und der ganzen Gemeinde. Aber die Lösung des Knotens durch die lehrhafte Versicherung von der Möglichkeit und Wirksamkeit solcher Buße in der Anthemiossage genügte

---

1) Acta SS. Juni tom. II, 936 sqq. Die Bollandisten geben die lat. Uebersetzung des Combefis ohne den von diesem herausgegebenen griechischen Text. Aus der alten lat. Uebersetzung berichtet W. Meyer a. a. O. S. 3 f. Die syrische Uebersetzung in einer Hs. vom J. 1197 (Wright, Catal. p. 1125) soll stark abweichen.

2) Ganz ähnlich in der metrischen Bearbeitung der Theophilussage unter Marbod's Namen Acta SS. Febr. tom. I, 488 (falsch 888) C.

nicht mehr. Der Trost erschien zu ungewiß, solange der Teufel die Verschreibung in der Hand hat. Darum wird gedichtet, daß sie ihm entführt und durch die Luft in die Hände des Bischofs getragen wird, der sie zerreißt.

Noch breiter ist diese Idee in der schon oben S. 13 f. besprochenen Theophilussage ausgeführt. Die ganze, höchst unnatürlich gedachte Fabel liegt weitab von den Grundgedanken und dem romanhaften Inhalt der Cyprianssage. Aber einige Formen sind geblieben und dem späteren Geschmack entsprechend verschärft. Die späteren Bearbeitungen der Theophilussage zu verfolgen, hat für mich keinen Zweck. Es wird sie Niemand mehr als eine originale Schöpfung der altkirchlichen Volkssage ansehn und hoffentlich auch Niemand mehr diese geistlose Nachahmung von Nachahmungen für das Original der deutschen Faustlegende des 16. Jahrhunderts ausgeben. Der äußerliche Umstand, daß Faust wie Theophilus dem Teufel sich verschreibt und nicht bloß mündlich ihm zuschwört, kann keine nähere Verwandtschaft begründen, da gerade dieser Zug der Theophilussage nicht eigenthümlich und in ihr nicht original ist. Schon Calderon's Drama zeigt ja, daß er sich ebensogut mit der Cyprianssage als mit irgend einer anderen verbinden ließ, worin überhaupt ein Bund mit dem Teufel vorkommt. Die Gestalt aber des Mannes, der in unersättlichem Drang nach Ergründung aller Geheimnisse des Weltlebens und nach einer Erkenntnis der Dinge, welche Herrschaft über dieselben ist, mit dem argen Fürsten der Welt einen Bund eingeht, um durch ihn an's Ziel zu gelangen, und welcher dann, da er im Besitz magischer Kunst und Kraft ist, durch dieselbe auch Befriedigung sinnlicher Lust sucht, dabei aber zu Schanden wird: diese Gestalt des himmelstürmenden und dann in Verzweiflung zusammenbrechenden Titan's ist zuerst in der Cyprianslegende zu bestimmter Ausprägung gelangt. Seit dem 16. Jahrhundert trägt diese Gestalt den Namen Faust und wird ihn behalten. Daß dem ersten Dichter, der die Gestalt geschaffen, die Neoplatoniker des vierten Jahrhunderts als Modell gedient haben, ist den Urhebern der deutschen Faustsage sicherlich unbekannt gewesen. Sehr wohl aber hat man gewußt, daß die Erzählung von Faust nicht, wie es auf dem Titel des ältesten Faustbuchs heißt, „mehrertheils auß seinen eygenen hinderlassenen Schrifften", die es nie gegeben hat, sondern aus wirklichen, viel gelesenen Büchern wie der Legenda aurea geflossen ist. Kann man Cyprian mit unvergleichlich besserem Recht den

Faust des kirchlichen Alterthums nennen, als man den Theophilus den Faust des Mittelalters genannt hat, so darf man darüber freilich nicht vergessen, daß auch andere Sagen, namentlich die von Simon Magus direkt auf die Faustsage eingewirkt haben, und daß diese, auch abgesehn von der historischen Person des Doctor Faustus, in den Zeitverhältnissen, unter welchen sie entstand, wirksamste Gründe ihrer eigenthümlichen Bildung gehabt hat. Sie ist nicht eine bloße Nachbildung, sondern eine neue Dichtung, neu vor allem durch ihre lehrhafte Absicht, welche derjenigen der Cyprianssage und der ihr nachgebildeten von Anthemios und vom Knecht des Proterios geradezu entgegengesetzt ist. Cyprian und alle seine Nachfolger bei den Griechen werden gerettet; sie stellen dar, was die Buße vermag nach dem schlimmsten Leben. Faust dagegen fährt zur Hölle, an die er seine Seele verkauft hat. Er ist nicht ohne Reue. Namentlich die Klagen kurz vor seinem Ende[1]) erinnern lebhaft an die Buße Cyprian's; aber sie werden nicht wie diejenigen Cyprian's durch Trostworte der Freunde unterbrochen, sondern durch höhnische Vorhaltungen des „Mephostophiles". Die Zureden des frommen Nachbars (S. 97 ff.), welche an die Reden des Eusebius in B. II, 20. 21 anklingen, gehören einer früheren Zeit an und werden überhört. Auch die ernste Mahnrede, die Faustus in der Nacht seines Endes an seine Bekannten hält (S. 116), erinnert an den Zweck des ganzen B. II der Cyprianslegende. Es scheint sogar ein letzter Schimmer von Hoffnung sich zu zeigen, wenn Faust sagt: „Ich sterbe als ein böser und ein guter Christ, ein guter Christ, darumb daß ich eine hertzliche Reuwe habe, und im Hertzen jmmer umb Gnade bitte, damit meine Seele errettet möchte werden, ein böser Christ, daß ich weiß, daß der Teuffel den Leib wil haben, und ich wil ihme den gerne lassen, er laß mir aber nur die Seele zu frieden". Aber es ist zu spät; er bringt's nur zu einer Kains- und Judasreue. Ihre Aeußerungen dienen nur dazu, das entsetzliche Ende um so erschütternder und die Macht des Bösen um so schrecklicher darzustellen. Der frankfurter Buchdrucker Spies bezeichnet in seinem Dedicationsschreiben vom 4. September 1587 die Geschichte, die er zuerst auf den Markt warf, als „ein schrecklich Exempel des

1) Das Volksbuch vom Doctor Faust ed. Braune (1878) S. 110. 111. 113.

Teufelischen Betrugs, Leibs und Seelen Mords, allen Christen zur Warnung“ [1]).

Doch ist dieser Unterschied der altkatholischen und der protestantischen Behandlung des Stoffs gewiß nicht als ein bewußter Widerspruch der jungen Sage gegen die alte aufzufassen. Was der Heide Cyprian „in Unwissenheit“ gethan, ist eben darum etwas anderes, als was der seines theologischen Doctorhuts sich schämende Christ Faust thut. Auch die alte Sage hatte den Simon Magus, der nach seiner Taufe schlimmer als zuvor geworden, ein Ende mit Schrecken nehmen lassen; und selbst jene Nachbildungen der Cypriansſage, welche die Wundermacht göttlicher Gnade und menschlicher Buße über Christen ausdehnen, die um der Liebe oder des Ehrgeizes willen in die Hände des Teufels gerathen sind, wollten schwerlich die Wahrheit geradezu leugnen, daß es eine Sünde gibt, die nicht kann vergeben werden. Aber ernster als die griechische Christenheit der byzantinischen Zeit hat es die durch das Evangelium erneuerte Christenheit des Abendlands mit des Christen Sünde und Schuld genommen.

In dieser Hinsicht bezeichnet es jedenfalls keinen Fortschritt, daß Göthe, wie schon vor ihm Lessing einmal geplant hatte, im Gegensatz zur Volkssage von Anfang an auf Faust's Rettung bedacht war. Es war das auch nur scheinbar und unserem Dichter unbewußt eine Rückkehr zu den Ideen der altkirchlichen Sage. Allerdings hören wir durch Göthe von einer Erlösung; aber sie gleicht zu sehr derjenigen, welche der Schmetterling erlebt, wenn er der Puppenhülle entfliegt, als daß sie den Forderungen des menschlichen Gewissens entspräche, wie es schon durch die Dichter des heidnischen Alterthums von des Menschen Schuld gezeugt hat. Die Göthe'sche Erlösung wird dem Menschen zu Theil, der bei und nach aller Verirrung strebend sich bemüht und auch die Sorge des Alters, diesen kümmerlichen Ersatz des bösen Gewissens, durch rüstige Culturarbeit zu verscheuchen versteht. Man liest es immer wieder mit Rührung, wenn es dann zuletzt doch noch heißt:

Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben Theil genommen,

---

1) S. 4. Aehnlich schon auf dem Titel, welcher auch das treffende Motto aus Jakob. 4, 7 trägt.

Begegnet ihm die sel'ge Schaar
Mit herzlichem Willkommen.

Aber das leidige „gar" muß dem, der nicht bloß mitempfindend, sondern auch nachdenkend zustimmen möchte, die Freude verderben. Die erlösende Liebe ist ein Luxus, den man allenfalls auch entbehren kann. Vor allem aber haben wir hier eine Erlösung ohne Reue und ohne Sühne, auch ohne diejenige Sühne, welche in dem schonungslosen Selbstgericht der Reue liegt. Beides bleibt dem weiblichen Geschlecht überlassen, dem geretteten aber auch gerichteten Gretchen und dem Chor der Büßerinnen, wie denn auch die gnadenreiche Himmelskönigin es ist, welche die Gnade gewährt. Protestantisch im Gegensatz zur altkatholischen Legende von Cyprian hat das noch Niemand gefunden. Deutsch im Gegensatz zum spanischen Drama möchte ich es auch nicht nennen. Ritterlich und edel ist's jedenfalls nicht gedacht und gedichtet. Und die ernste Frage, welcher die Sage von Cyprian und Justina ihren Ursprung verdankt, ist von Göthe nicht beantwortet; sie ist überhaupt gar nicht ernstlich gestellt, sie ist umgangen.

V. Der griechische Text des ersten Buchs.

Der folgende erstmalige Druck des griechischen Textes von Buch I der Cyprianstrilogie beruht in erster Linie auf dem cod. Paris. 1468 fol. 84—88 (saec. XI). Eine vor drei Jahren von mir aus demselben genommene Abschrift hat Herr P. de Nolhac in Paris die große Güte gehabt kürzlich nochmals genau mit dem Original zu vergleichen. Herr A. Jakob hat sich der noch viel größeren Mühe unterzogen, den cod. Paris. 1454 (saec. X), welcher fol. 95—98 dasselbe Stück bietet, mit ausgezeichneter Sorgfalt und Vollständigkeit für mich zu collationiren. Beiden Herren, deren selbstlose Beihülfe ich der Empfehlung des damals von Paris abwesenden und am 13. Januar d. J. durch frühzeitigen Tod der Wissenschaft entrissenen Herrn Ch. Graux verdanke, spreche ich meinen wärmsten Dank aus. Der Jesuitenpater G. Brotier, welcher vor d. J. 1760 für die Bollandisten die pariser Handschriften der Cyprianslegende untersuchte, machte von der Schadhaftigkeit und Unlesbarkeit des cod. 1454 eine so übertriebene Beschreibung (Acta SS. Sept. VII, 203 § 31), daß die Bollandisten, welchen cod. 1468 unbekannt geblieben war, auf eine Veröffentlichung des griechischen Textes dieses ersten Buchs verzichteten. Herr Jakob konnte im December 1881 bis auf einige durch Feuchtigkeit und Löcher im Pergament zerstörte Buchstaben und Wörter Alles lesen.

Neben diesen beiden griechischen Handschriften konnte die doppelte Recension der alten lateinischen Uebersetzung, die ältere in Acta SS. Sept. VII, 217—219 und die jüngere im Thesaurus anecdotorum ed. Martène et Durand tom. III, 1621—1628, wegen ihrer offensichtlichen Ungenauigkeit nur geringe Hülfe leisten. Noch unerheblicher ist der Gewinn, welcher aus der Bearbeitung des Symeon Metaphrastes, zuerst gedruckt bei Migne tom. 117, col. 847 sqq., zu ziehen war. Dagegen ist das große Fragment des ersten Buchs der Eudocia (s. oben S. 17 f.)

von entscheidender Bedeutung für die Abschätzung des Werths der beiden griechischen Handschriften des Prosatextes. Das etwas höhere Alter, die viel correctere Orthographie und der durchweg glattere Stil des cod. 1454 würde für mich zwar keinen Grund zur Bevorzugung desselben vor cod. 1468 hergeben. Aber die Einsicht, daß der in jeder Hinsicht vom Gewöhnlichen weiter abweichende Text in 1468 dem ursprünglichen näher stehe, als der bequemer zu lesende Text in 1454, wird doch erst durch die Vergleichung mit der gewissenhaften metrischen Paraphrase aus der Mitte des 5. Jahrhunderts sicher begründet. Einige Beispiele muß ich ausheben. Es scheint im Widerspruch mit der vorangehenden Erzählung zu stehn, daß Cyprian nach 1468 vor dem Dämon seine eigene Liebe zu Justina bekennt, während er doch nur im Auftrag und Interesse des Aglaïdas als Magier thätig ist (§ 4). Aber so wie 1468 las schon Eudocia, und alle folgenden Verhandlungen mit den Dämonen, sowie beide lateinische Texte bestätigen dies. Dagegen läßt 1454 den Cyprian gewissenhaft bekennen, daß Aglaïdas der Liebhaber sei. — Während 1468 in der Erinnerung an die Geschichte vom goldenen Kalb (§ 4) das Volk Israel nach altchristlichem Sprachgebrauch einfach *τὸν λαόν* nennt, hält 1454 *τὸν τοῦ Ἰσραὴλ λαόν* für nothwendig. Aber Eudocia las diese Einschaltung noch nicht, sonst hätte sie den Sinn nicht verfehlen und nicht die Menschen überhaupt verstehen können. In § 11 citirt 1468, aber auch schon Eudocia, also sicherlich der Schriftsteller selbst, Hosea, wo 1454 den sachlich richtigen Namen Jesaja gibt. Bald darnach findet sich an Stelle der sehr dunkeln Worte von 1468 *ἕως τοσούτου ὥστε κινηθῆναι τὴν κτίσιν* in 1454 eine nichtssagende Abkürzung. Mag mein Erklärungsversuch (s. oben S. 29) treffend sein oder nicht, und mag Eudocia verstanden haben, was sie las, oder nicht, jedenfalls bestätigt sie den räthselhaften Text von 1468. Darnach muß man auch da, wo Eudocia nicht zu vergleichen ist, in allem Sachlichen 1468 vor 1454 bevorzugen, so z. B. § 2, wo 1454 gegen alle sonstige Tradition den Diakonus Praylius statt des Götzenpriesters Aedesius Presbyter werden läßt. Der Grund liegt auf der Hand. Während 1454 überall einen nach der Norm des Gewöhnlichen corrigirten Text bietet, bewährt 1468 seine auch in manchen anderen Theilen seines reichen Inhalts von mir beobachtete ungekünstelte Treue. Dem thut es keinen Eintrag, daß mehrere Stellen durch Ausfall von Worten und ähnliches Misgeschick sinnlos geworden sind. Die Vergleichung von

1454 war dann von besonderem Werth, aber auch sonst überall nicht zu verachten. Die passendere Ueberschrift des Ganzen bot der sonst geringere Zeuge.

In der Angabe der Varianten habe ich abgesehn von wenigen Fällen die besonders in 1468 zahllosen Vertauschungen von *η* und *ι*, *οι* und *υ*, *ω* und *ο* und die unregelmäßige Anwendung des *ν ἐφελκυστικόν* unberücksichtigt gelassen. Die angewandten Zeichen sind:

P	= Paris. 1468.	E	= Eudocia.
R	= Paris. 1454.	Met	= Symeon Metaphrastes.
L^1	= die ältere lat. Recension.	+	= fügt hinzu.
L^2	= die jüngere lat. Recension.	>	= läßt aus.

Πρᾶξις τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ καὶ τῆς ἁγίας Ἰουστίνης.

1. *Τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐρανόθεν ἐπὶ γῆς γενομένης καὶ τῶν προφητικῶν λόγων πληρωθέντων, πᾶσα ἡ ὑπ' οὐρανὸν ἐφωτίζετο τῷ λόγῳ, πιστεύοντες εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, βαπτιζόμενοι ἐν πνεύματι ἁγίῳ. ἔστι δέ τις παρθένος ὀνόματι Ἰουστῖνα Αἰδεσίου πατρὸς καὶ Κλεδονίας μητρὸς ἐν πό-*

---

1. *Πραξις — Ιουστινης* R (vorher *μηνι οκτωβριῳ β̄*): *ομολογια της αγιας παρθενου Ιουστινης* P (davor *μηνι τω αυτω κϛ'* d. h. 26. September), Passio b. Cypriani et Justinae L^1 (ſ. Boll. p. 219 Note a), Conversio S. Justinae virginis et S. Cypriani episcopi L^2 | 3. *σωτηρος* P: *κυριου* R L^1, bis 3. 7 iſt L^2 nicht zu vergl. | 4. *επι γης* P: *εις γην* hinter *γενομενης* R, > L^1 | 5. *εφωτιζετο* P: *εφωτισθη* R | *πιστευοντες* P: *του σωτηρος· και οι πιστευοντες* R, weſentlich ebenſo L^1 | 7 sq. *βαπτιζ. — αγιω* P: *και εις το πνευμα το αγιον εβαπτιζοντο* R | *εστι* (geſchr. *εστη*) *δε τις παρθ.* P: *και τις παρθ.* R, addebatur autem et virgo (d. i. *προσετεθη δε και παρθ.*) L^1, erat quaedam virgo L^2 | 8. *Ιουστινα* P R L^1 L^2 überall auch vor dem Bericht von der Namensänderung (§ 12): *Ιουστα* Met. durchweg in dieſem Theil der Erzählung (nur in ſeiner Einleitung p. 849 A einmal *Ιουστινα*), ebenſo E I, 166. 317, des Metrums wegen auch noch einmal II, 395, ebenſo die Unter- und Ueberſchriften der ſyr. Verſion bei Wright, Catal. p. 1092. 1127. Es wäre demnach erlaubt, dies wiederherzuſtellen.

λει Ἀντιοχείᾳ τῇ πρὸς Δάφνην. ἀκούσασα αὕτη παρὰ Πραϋλίου τινὸς διακόνου ἀπὸ τῆς σύνεγγυς θυρίδος αὐτῆς τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ τήν τε ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τήν τε τῶν προφητῶν ἔνδειξιν τήν τε ἐκ Μαρίας γέννησιν τήν τε τῶν μάγων προσκύνησιν καὶ τὴν τοῦ ἀστέρος φανέρωσιν τήν τε τῶν ἀγγέλων δόξαν τῶν τε σημείων καὶ τεράτων αὐτοῦ τήν τε τοῦ σταυροῦ δύναμιν τήν τε ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ τὴν πρὸς τοὺς μαθητὰς διαθήκην καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν καὶ τὴν ἐκεῖ ἀνάπαυσιν καὶ τὴν ἐκ δεξιῶν καθέδραν καὶ τὴν ἀκατάλυτον βασιλείαν· ταῦτα ὁρῶσα ἡ ἁγία παρθένος καὶ ἀκούουσα ἀπὸ τοῦ διακόνου διὰ τῆς θυρίδος, οὐκέτι ἔφερεν τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος πύρωσιν. ἤθελε δὲ αὐταῖς ὄψεσιν ὀφθῆναι τῷ διακόνῳ, καὶ μὴ δυναμένη πρὸς τὴν μητέρα λέγει· μῆτερ, ἄκουσόν μου τῆς θυγατρός σου· οὐδὲν γάρ εἰσιν οἷς καθ' ἡμέραν προσκυνοῦμεν εἰδώλοις ἐκ λίθων καὶ ξύλων καὶ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ ὀστέων ζώων νεκρῶν ἡρμοσμένοις, οἷς ἐὰν ἐπέλθῃ εἷς τῶν Γαλιλαίων, ἄνευ χειρῶν λόγῳ τοὺς πάντας

---

1. *τῃ* R: *της* P | *ακουσ. αυτη* P: *αυτη ην ακουσασα* R L^1 (audiens) | *παρα* R: > P | 2. *αυτης* P L^1 L^2 (suam): > R | 3. *κυριου* P: *σωτηρος* R, beides L^1 L^2 | 4. *ενδειξιν την τε* P: *κηρυξιν και την* R | 5. *του αστερος* R L^1 L^2: *των αστερων* P | 6. *δοξαν των τε* P: *δοξολογιαν καὶ των* R, clarificationem L^1, glorificationem L^2 | *τερατων αυτου* P: *των τερατων δι' αυτου ποιησιν* (ohne *την*!) R, prodigiorum virtutem L^1 L^2 (das wäre *δυναμιν*, was folgt und dort von L^1 durch gratiam ersetzt wird, dagegen L^2 prodigiorum virtutem crucis et gratiae) | 7. das zweite *την τε* P: *και την* R | *και την — διαθηκην* P: *την τε τοις μαθηταις εμφανισιν* R, et manifestationem (eius L^2) ad discipulos L^1 L^2 | 9. *και τ. ε. αναπ.* P: > R L^1 L^2 | *και* hinter *καθεδραν* > P | 10. *ακαταλυτον* R L^1 L^2 (immortale): *ακαταλειπτον* P, hinter *βασιλειαν* hat R cf. L^1 L^2 ein entbehrliches *αὐτοῦ* | *ορωσα* P: > R L^1 L^2 | 11. *και ακουουσα* P: *ακουσασα* R | *απο* P: *παρα* R | 12. *ηθελε (ν)* P: *ηθελησε* R | 13. *λεγει* hier P: vor *προς* R | 14. *μῆρ* P L^1 (+ mea) L^2: > R | *μου* P: *εμου* R | *σου* P: *σης* vor *θυγατρος* R | *ουδεν γαρ* P L^1 (L^2 > enim): *γνωστον εστω σοι τε και τω εμω πατρι οτι ουδεν εισιν* R cf. p. 141,3 | *οις* R: *ους* P | 15. *καθ' ημ.* P L^1 L^2: > R | *λιθων και ξυλων* P: nur *ξυλου* R, lapide et ligno L^1 L^2 an anderer Stelle | 16. *ηρμ.* R: *ηρμωσμενοι* P | 17. *χειρων* P cf. L^2: *χειρος* R cf. L^1.

δι' εὐχῶν τροποῦται. ἡ δὲ τῷ κόμπῳ τῆς φιλοσοφίας περικεκλυσμένη ἔλεγεν· μὴ γνῷ ὁ πατήρ σου τὴν ἐνθύμησιν ταύτην. ἡ δὲ πρὸς αὐτήν· γνωστὸν ἔστω σοι, μῆτερ, καὶ τῷ ἐμῷ πατρί, ὅτι ἐγὼ ζητῶ τὸν Χριστόν, ὃν διὰ Πραϋλίου τοῦ γείτονος ἔμαθον, πολλαῖς ἡμέραις ἀκροωμένη τὰ περὶ αὐτοῦ· καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερος θεός, ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι. καὶ ταῦτα εἰποῦσα ἀπῆει καθ' ἑαυτὴν τὰς εὐχὰς ἐκτελέσαι Χριστῷ.

2. Ἡ δὲ μήτηρ αὐτῆς ἐπὶ τῆς κοίτης τῷ Αἰδεσίῳ ταῦτα διεσάφησεν. ἀγρυπνησάντων δὲ αὐτῶν ἐπὶ πολύ, ἡδὺς αὐτοῖς ἐπῆλθεν ὕπνος· καὶ ἀγγελικῆς αὐτοῖς ἐπελθούσης στρατιᾶς ὁρᾷ λαμπαδηφόρους πλείους ἑκατὸν ἐν τῷ ὀχυρώματι καὶ μέσον τὸν Χριστὸν λέγοντα αὐτοῖς· δεῦτε πρός με, κἀγὼ βασιλείαν οὐρανῶν χαρίζομαι ὑμῖν. καὶ ταῦτα ἰδὼν ὁ Αἰδέσιος καὶ ἐπὶ τοῖς ὁραθεῖσιν ἔκθαμβος γενόμενος, ὄρθρου ἀναστὰς λαβὼν τὴν γυναῖκα καὶ τὴν παρθένον ἦλθεν εἰς τὸν κυριακὸν οἶκον ἅμα τῷ Πραϋλίῳ καὶ ἠξίωσαν αὐτὸν προσαχθῆναι αὐτοὺς τῷ ἐπισκόπῳ Ὀπτάτῳ· καὶ ὑπέμνησεν ὁ διάκονος. προσπεσόντες δὲ τοῖς ποσὶ τοῦ ἐπισκόπου ἠξίουν τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα λαβεῖν. ὁ δὲ ἐπέσχετο, ἕως ἀπήγγειλεν αὐτῷ τὴν τοῦ Χριστοῦ

---

1. *δι ευχων* P: > R L^1 L^2 | *κομπω* R: *κομψω* P | *περικεκλ.* P: *κεκρατημενη* R, in L^1 L^2 nichts von dieſem Participialſatz | 2. *ελεγεν — ταυτην* P: *λεγει αυτη· μη φησιν ο πηρ σου γνω ταυτην σου την ενθυμησιν* R, Wortſtellung in L^1 L^2 wie P | 3. *μερ* R: *μηρ* P | 5. *πολλαις* P: davor *επι* R | *ακροω.* R: *ακροουμενη* P | 6. *σωθηναι* P: *ημας* + R cf. salvemur L^1 L^2. Dieſe haben übrigens einen ſehr erweiterten Text | *καθ' εαυτην* P: *εαυτη* R, in ecclesiam Christi L^1 L^2 | 7. *εκτελεσαι* P: *εκτελουσα τω* R | 8. *της κοιτης* P: *την κοιτην αυτης* R, in cubiculo L^1 L^2 | 9. *επι* P: *τουτο* + R | *ηδυς — στρατιας* R, weſentlich ebenſo L^1 L^2 Met: dafür P nur die ſinnloſen Worte *και ηδη επελθουσης της στρατιας* | 10. *ορα* P cf. Met, nach welchem nur Aedeſius dies ſieht: *ορωσι* R, viderunt L^2, vidit Edusius et uxor eius L^1 | 11. *πλειους* P: *ἡ* + R | 12. *βασ. ουρ.* P: *ουρ. βασ.* R | 13. *χαριζομαι* P R: *χαρισομαι* Met L^1 L^2 | 14. *ορθρου* P L^1 L^2: *βαθεως* + R | 16. *προσαχθηναι* P: *προσαγαγειν* R Met | 17. *υπεμνησεν* P: *εποιησεν* R cf. L^1 L^2 | 18. *ποσι* hier P: hinter *επισκοπου* R | *ηξιουν* P: *ηξιωσαν* R, Imperfect auch Met L^1 L^2 | 19. *επεσχετο* ſchreibe ich für *υπεσχετο* P cf Met (*ανεβαλλετο*) L^1 (non consensit, L^2 + eis): *ουκ επιστευσεν αυτοις δια το ειναι αυτους θρησκευτας των ειδωλων* R (die geſperrt

ὀπτασίαν καὶ τὴν τῆς παρθένου ἐπιθυμίαν τὴν ἐν Χριστῷ. ὁ δὲ Αἰδέσιος ἀπεθρίξατο τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ τοῦ πώγωνος· ἦν γὰρ ἱερεὺς τῶν εἰδώλων. καὶ προσπεσὼν τοῖς τοῦ ἐπισκόπου ποσίν, λαμβάνουσιν οἱ τρεῖς τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα. οὗτος μὲν οὖν ὁ Αἰδέσιος, ἀξιωθεὶς τοῦ τόπου τοῦ πρεσβυτερίου ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ, ἀνέλυσεν ἐν Χριστῷ.

3. Ἡ δὲ ἁγία παρθένος Ἰουστῖνα συνεχῶς ἀπῄει εἰς τὸν κυριακὸν οἶκον. Ἀγλαΐδος [Ἀγλαΐδας] δέ τις σχολαστικός, εὐγενὴς τῷ γένει, πλούσιος σφόδρα, λοιμὸς τοῖς τρόποις καὶ περὶ τὴν τῶν εἰδώλων πλάνην ἐπτοημένος, ὁρῶν τὴν ἁγίαν παρθένον πυκνότερον εἰς τὸν κυριακὸν ἀπιοῦσαν οἶκον, ταύτης ἐρασθεὶς προσπέμπεται διὰ πολλῶν γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν αἰτούμενος αὐτὴν πρὸς γάμον. ἡ δὲ πάντας καὶ πάσας ὑβρί-

---

gedruckten Buchſtaben ſind von ſpäterer Hand hergeſtellt, ebenſo gleich nachher εως ανη — und alles von του χυ οπτασιαν — τριχας) | απηγγειλεν P: ανηγγειλεν R (zweite Hand) | 2. αυτου hier P: hinter πωγ. R | 3. προσπεσων P: προσπεσοντες R | 5. Αιδεσιος P L¹ L² Met: Πραΰλιος R | 6. πρεσβυτεριου R L¹ L²: πρεσβυτερου P (paßt nicht zum Artikel), εν καθεδρᾳ πρεσβυτερων Met | Χριστω P: κυριω R | 7. Ιουστινα P (geſchrieben —νη): > R L¹ L² | 8. Ἀγλαΐδος P R (dieſer allein wiederholt den Namen in dieſem Buch noch dreimal, mit Accent auf dem zweiten α, P ſchreibt Ἀγλαΐδος), Aclaïdus L², Agladius L¹: aber Ἀγλαΐδας iſt in dem älteren Buch von der „Buße Cyprian's" die allein beglaubigte Form (ed. Baluze-Maran p. 329 Αγλαΐδας, p. 308 Αγλαΐδης, p. 305. 308 gen. Αγλαΐδους, p. 308. 309 dat. Αγλαΐδᾳ, p. 309 acc. Αγλαΐδαν, in L² durchweg Aclaïdas, L¹ enthält das Buch nicht), und nicht erſt der Met, ſondern ſchon Eudocia fand dieſe auch im erſten Buch: gen. Αγλαϊδαο lib. I, 7; lib. II, 309. 350, einmal Αγλαΐδου lib. II, 307; acc. Αγλαΐδην lib. II, 314. 344. 362; nom. Αγλαΐδης lib. II, 301. 353. Statt dieſer epiſchen Form gibt Photius cod. 184 im Excerpt die proſaiſche Αγλαΐδας. Im 3. Buch, dem Martyrium, wo der Name einmal vorkommt, hat auch P Αγλαΐδης, der Text der Bolland. Αγλαΐδος, L² wie in Buch I Aclaïdus. Noch iſt zu bemerken, daß das Menolog. Basil. (Migne tom. 117 col. 84) den Namen Ἴδας ſchreibt.| 9. και P: > R | 10. αγιαν P: > R L¹ L² | 11. απιουσαν hier P: vor εις R | 12. προσπεμπεται P: προπεμπεται αυτη R | πολλων P L²: πλειστων R, > L¹ | 13. η δε P cf. L¹ (quae): ἡ δὲ αγια παρθενος R cf. L² | παντας P: μεν + R | υβρησασα (sic) απελυσεν P: απελυεν ατιμαζουσα και κακολογουσα και R, nur dicebat L¹ L².

σασα ἀπέλυσεν λέγουσα· μεμνήστευμαι τῷ Χριστῷ. ὁ δὲ σοφιστὴς ὄχλους ἐπιστήσας ἐπιτηρήσας τε αὐτὴν ἀπιοῦσαν εἰς τὸν κυριακὸν οἶκον ἐβούλετο βιάσασθαι. οἱ δὲ μετ' αὐτῆς ἐκραύγασαν, ἤκουσαν δὲ οἱ τῆς οἰκίας καὶ ἐξελθόντες ξιφήρεις ἀφάντους αὐτοὺς ἐποίησαν. ἐκεῖνος δὲ περιπλέξας τῆς παρθένου ἐγκρατὴς ἐγένετο. ἡ δὲ νεᾶνις τὴν ἐν Χριστῷ ποιήσασα σφραγῖδα ῥαγδαῖον αὐτὸν ἐπὶ γῆς ῥίψασα ὕπτιον, τὰς πλευρὰς αὐτοῦ καὶ τὴν ὄψιν ἀφανίσασα πυγμαῖς καὶ περιρρήξασα τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ, θριαμβον αὐτὸν ἀπέλυσεν, ἀκόλουθα πράξασα τῇ διδασκάλῳ Θέκλῃ, καὶ ἀπῄει εἰς τὸν κυριακὸν οἶκον.

4. Ὁ δὲ ὀργισθεὶς προσῆλθεν Κυπριανῷ τῷ μάγῳ καὶ τάσσεται δύο αὐτῷ τάλαντα χρυσίου καὶ ἀργυρίου ὡς διὰ τῆς μαγείας αὐτοῦ δυναμένου αὐτοῦ ἀγρεῦσαι τὴν ἁγίαν παρθένον, οὐκ εἰδὼς ὁ ἄθλιος ἀνίκητον εἶναι τὴν δύναμιν τοῦ Χριστοῦ. ὁ δὲ Κυπριανὸς ἐν ταῖς μαγείαις αὐτοῦ ἐκάλεσε δαίμονα. ὁ δὲ δαίμων ἐλθὼν λέγει· τί με κέκληκας; ὁ δὲ πρὸς αὐτόν· ἐρῶμαι παρθένου τῶν Γαλιλαίων, καὶ εἰ δύνασαί μοι

---

1. λεγουσα P: οτι + R | ο — επιστησας P: ο δε συναθροισας οχλους πολλους R | 3. εβουλετο P: ηβουλετο R | οἱ — ἐκραυγασαν (ohne γ geſchrieben) P: των δε μετ' αυτης οντων κραυγην ποιησαντων R | 4. δε P: > R | της οικιας P: εν τη οικια αυτης R | 5. εκεινος — παρθενου P: ο δε ἀγλάϊδος συμπλεξας τη παρθενῳ R | 6. εγκρ. P: αυτης + R | ποιησασα hier P: vor την R | 7. ραγδαιον — ριψασα P: ερριψεν αυτον επι της γης R | τας P: και τας R | 8. περιρηξασα P R | 9. χιτωνας R (cf. E, deren Text kurz vorher beginnt, ειματα καλα): κινθονας P | απελυσεν P: εποιησεν R. In der hier nachgebildeten Stelle Acta Theclae c. 26 (Acta apost apocr. ed. Tischend. p. 52) εστησεν αυτον θριαμβον. Ueberall iſt deutlich θριαμβος „der Beſiegte", daher θριαμβευειν τινα Col. 2, 15. E paraphraſirt hier ολοις δ' απεδειξε γελωτα | ακολουθα P: ακολουθως R | 10. Θεκλη και R: Θεκλα P | 11. ο δε P cf. E: Ἀγλαΐδος + R L¹ L² | 12. δυο — χρυσιου P E L¹ L²: αυτω χρυσιον ικανον R | και αργυριου nach E L¹ L² (dieſer et argenti duo): και αργυριον R, > P | ως . . . δυναμενου αυτου αγρευσαι P: οπως . . . αγρευση R cf. E L¹ L² | 14. ειναι P: ουσαν R | 15. εκαλεσε(ν) hier P: vor εν ταις R | 16. ο δε P: Κυπριανος ειπεν + R | 17. ερωμαι παρθενου (geſchrieben —ον) των Γαλ. P cf. E L¹ L²: ερα παρθενου τ. Γαλ. ο Ἀγλαΐδος R | μοι ταυτην παρασχειν P cf. L¹ L² E im weſentlichen: αυτην αυτω παρασχειν απαγγειλον R.

ταύτην παρασχεῖν. ὁ δὲ ἅθλιος δαίμων ἃ οὐκ εἶχεν ὡς ἔχων ἐπηγγείλατο. λέγει ὁ Κυπριανός· εἰπὲ τὰ ἔργα σου, ἵνα οὕτως πεισθῶ. λέγει ὁ δαίμων· ἀποστάτης ἐγενόμην θεοῦ, πειθόμενος τῷ ἐμῷ πατρί, οὐρανοὺς ἐτάραξα, ἀγγέλους ἐξ ὕψους κατέρραξα· Εὔαν ἠπάτησα, Ἀδὰμ παραδείσου τρυφῆς ἐστέρησα· Καὶν ἀδελφοκτονεῖν ἐδίδαξα, γῆν αἵματι ἐμίανα· ἄκανθαι καὶ τρίβολοι δι' ἐμὲ ἀνέτειλαν· θέατρα συνήθροισα, μοιχείας ἡτοίμασα, πομπὰς συνήγαγον, εἰδωλολατρείαν παρεσκεύασα· μοσχοποιῆσαι τὸν λαὸν ἐδίδαξα, σταυρωθῆναι τὸν Χριστὸν ὑπέβαλα· πόλεις συνέσεισα, τείχη κατέρρηξα, οἴκους ἐδίχασα· ταῦτα ποιήσας, πῶς εἰς αὐτὴν ἀδρανῆσαι δύναμαι; δέξαι οὖν τὸ φάρμακον τοῦτο καὶ ῥᾶνον τὸν οἶκον ἔξωθεν τῆς παρθένου, κἀγὼ ἀπελθὼν τὸν πατρικὸν ἐπάγω νοῦν, καὶ εὐθέως ἐπακούσεταί σου.

5. Ἡ δὲ ἁγία παρθένος τρίτῃ ὥρᾳ τῆς νυκτὸς ἀναστᾶσα ἀπεδίδου τὰς εὐχὰς τῷ θεῷ· αἰσθανθεῖσα δὲ τὴν ὁρμὴν τοῦ δαίμονος καὶ τὴν πύρωσιν τῶν νεφρῶν, πρὸς τὸν ἑαυτῆς δεσπότην ἀνεγρηγόρει καὶ τῇ σταυροφόρῳ δυνάμει πᾶν τὸ σῶμα κατασφραγισαμένη φωνῇ μεγάλῃ λέγει· ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, ὁ τὸν ἀνθρωποκτόνον ὄφιν βυθίσας ταρτάρῳ καὶ τοὺς ἐζωγρημένους ὑπ' αὐτοῦ διασώσας, ὁ τὸν οὐρανὸν τανύσας μόνος καὶ τὴν

---

1. α P: οσα R | 3. πισθω (sic) P: πιστευσω R, credam L^1 L^2 | 4. εταρ. P: και + R | 5. ηπατ. P: και + R | 6. αδελφοκτονειν schreibe ich nach L^1 L^2: φονοκτονειν P, αδελφοκτόνον (trotz εδιδαξα) R, γνωτοκτονον (ετευξα) E | ακανθαι κτλ. P cf. E: ακανθας κ. τριβολους δι' εμε η γη ανετειλεν R, > L^1 L^2 | 8. πομπας συν. hier P: vor μοιχειας R, > E, Vieles > L^1 L^2 | μοσχοποιησαι P: μοσχοποιειν R | 9. τον λαον P: τον του Ισραηλ λαον R, ανθρωπους E | υπεβαλα P: —λον R | 10. κατερηξα (sic) P: κατερραξα R | 3. 5 | οικους εδιχασα P cf. L^1 L^2 (domos effodi) E: > R | 11. πως εις αυτην P: ταυτης πως R | 12. εξωθεν hier P: hinter παρθενου R | 13. νουν P: μου νουν R | επακ. P: υπακ. R (zweite H.) | 15. τριτη ωρα P: τριτην ωραν R | 16. τας ευχας P: την ευχην R | αισθανθησα (sic) P: αισθομενη R (bis o zweite H.) | 18. ανεγρηγορει P: εγρηγορον τον νουν διεγειρασαν R (zweite H.) | παν το σωμα P E: > R, se L^2, se et domum suam L^1 | 19. λεγει P: in R zerstört | 21. βυθισας hier P: hinter ταρτ. R | 22. μονος P cf. E (σεο χειρι): > R L^1 L^2.

γῆν ἐδράσας, ὁ τὸν ἥλιον δαδουχήσας καὶ τὴν σελήνην λαμπρύνας, ὁ πλάσας ἄνθρωπον ἐκ γῆς πρὸς ὁμοιότητα ἑαυτοῦ καὶ τῷ πανσόφῳ σου πνεύματι ἀνατυπωσάμενος καὶ θέμενος αὐτὸν ἐν τρυφῇ τοῦ παραδείσου, ἵνα ἀπολαύσῃ τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων, ἀπάτῃ δὲ τοῦ ὄφεως τοῦτον ἐξορισθέντα οὐκ ἀφῆκας, φιλάνθρωπε, ἀλλὰ διὰ τῆς σταυροφόρου δυνάμεώς σου ἀνεκαλέσω αὐτὸν, ἰασάμενος αὐτοῦ τὸ τραῦμα, καὶ διὰ Χριστοῦ εἰς ὑγείαν ἀπειργάσω, δι' οὗ κόσμος πεφώτισται, οὐρανὸς τετάνυσται, γῇ ἥδρασται, ὕδατα ἐταμιεύθησαν καὶ τὰ πάντα γινώσκουσί σε τὸν ἀληθινόν, τὸν ἐπὶ πάντων θεόν· θέλησον δι' αὐτοῦ σῶσαι τὴν δούλην σου, καὶ μὴ ἅψάσθω μου πειρασμός. σοὶ γὰρ συνεταξάμην παρθενεύεσθαι καὶ τῷ μονογενεῖ σου παιδὶ Ἰησοῦ Χριστῷ. καὶ ταῦτα εἰποῦσα καὶ κατασφραγισαμένη πᾶν τὸ σῶμα τῇ τοῦ Χριστοῦ σφραγῖδι ἐνεφύσησε τῷ δαίμονι καὶ ἄτιμον αὐτὸν ἐποίησεν.

6. Ὁ δὲ δαίμων ἀπῆλθε κατῃσχυμμένος καὶ ἔστη κατ' ὄψιν Κυπριανοῦ. λέγει Κυπριανός· ποῦ ἐστιν ἐφ' ἧν σε ἔπεμψα; πῶς κἀγὼ ἠγρύπνησα καὶ σὺ ἠστόχησας; καὶ ὁ δαίμων λέγει· μή με ἐρώτα· εἰπεῖν γάρ σοι οὐ δύναμαι· εἶδόν τι σημεῖον καὶ ἔφριξα. ὁ δὲ Κυπριανὸς καταγελάσας αὐτοῦ ἔχων καὶ θαρρῶν ἐν ταῖς μαγείαις ἐκάλεσεν ἰσχυρότερον δαίμονα. ὁμοίως καὶ

---

1. δαδουχήσας R: δαδουχισας P | 2. ανθρ. P: τον ανθρ. R | ομοιοτητα εαυτου P: ομοιωσιν εαυτω R | 3. σου πνευματι P: φωτι σου R, den ganzen Participialſatz > E L^1 L^2 | ανατυπωσ. P: ανακοινωσαμενος R | 4. εν P: τη + R | απολαυσει (sic) P: δεσποζη R | 5. δε P: τε R | 6. φιλανθρωπε P: > R und dafür απρονοητον | 7. σου P: > R | αυτον ιασαμενος R: > P von αυτον zu αυτου abirrend | 8. απειργασω P: επαγυηγαγες (sic) R | 9. τα P: > R | 10. αληθινον τον P: μονον αληθινον και (ohne folgendes τον) R | 11. σωσαι P: και νυν σωσαι R | 12. σοι (geſchrieben συ) P: in R ein unleſerliches Wort, anſcheinend αν, E hat σευ γαρ χαριν, L^1 L^2 nichts | παρθενευεσθαι P: παρθενευσαι R | μονογενει R: —νη P | 14. παν P: απαν R | 15. εποιησεν P: απελυσεν R | 16. κατ' οψιν P: κατα προσωπον R | 17. λεγει P: και λεγει αυτω R | 18. συ P: ως ορω + R | 19. με P: > R | ειδον (+ γαρ) R: ιδον P, vidi autem L^1 L^2 | 20. εχων P: προσσχων R | και θαρρων εν P cf. E (χαλεποις εργοισι πεποιθως): > R L^1 L^2 | 21. ομοιως και ουτως (sic) καυχομενος (sic) P: και ουτος (vor ς Raſur) δε καυχομενος ομοιως R.

οὗτος καυχώμενος λέγει τῷ Κυπριανῷ· ἔγνων καὶ τὴν σὴν κέλευσιν καὶ τὴν ἐκείνου ἀδρανίαν· διὸ ἀπέστειλέν με ὁ πατήρ μου διορθώσασθαί σου τὴν λύπην. δέξαι οὖν τὸ φάρμακον τοῦτο καὶ ῥᾶνον κύκλῳ τοῦ οἴκου αὐτῆς, κἀγὼ παραγενόμενος πείσω αὐτήν. ὁ δὲ Κυπριανὸς λαβόμενος τὸ φάρμακον ἐποίησεν καθὼς προσέταξεν αὐτῷ ὁ δαίμων. ὁ δὲ δαίμων παραγενόμενος εἰς τὸν οἶκον τῆς παρθένου, ἡ ἁγία παρθένος ἀναστᾶσα ὥρᾳ ἕκτῃ τῆς νυκτὸς ἀπεδίδου τὴν εὐχὴν τῷ θεῷ λέγουσα· „μεσονύκτιον ἐξεγειρόμην τοῦ ἐξομολογεῖσθαί σοι ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου“. σὺ οὖν, κύριε καὶ θεὲ τοῦ ἐλέους, ὁ τῶν ἀερίων νόμος καὶ τῶν αἰθερίων φύλαξ καὶ τῶν ὑπογείων φόβος, ὁ τὸν διάβολον καταισχύνας καὶ τὴν θυσίαν τοῦ Ἀβραὰμ μεγαλύνας, ὁ τὸν Βὴλ καταστρέψας καὶ τὸν δράκοντα φονεύσας διὰ τοῦ πιστοῦ σου Δανιὴλ καὶ τὴν δύναμιν τῆς θεότητός σου τοῖς Βαβυλωνίοις γνωρίσας, ὁ διὰ τοῦ μονογενοῦς σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τὰ πάντα οἰκονομήσας, ὁ τὰ πρὶν ἐσκοτισμένα φωτίσας καὶ τὰ νενεκρωμένα μέλη ζωοποιήσας, ὁ τὰ πτωχὰ πλουτίσας καὶ τὰ τῷ θανάτῳ δεδουλωμένα ἐλευθερώσας, μὴ παρίδῃς με τὴν δούλην σου, ἅγιε φιλάνθρωπε βασιλεῦ, ἀλλὰ τήρησόν μου τὰ μέλη ἄσπιλα πρὸς τὴν ἁγνείαν. ἄσβεστόν μου

---

2. αδρανιαν P: αδρανειαν R | 3. ουν P: τοινυν R | 5. λαβομένος P: λαβων R | εποιησεν P: απιει και ποιει R | 6. αυτω ο δ. P L^1 L^2: > R | παραγενομενος — αναστασα P: παρεγενετο, η δε αγια παρθενος R | 8. ωρα — νυκτος P: την εκτην ωραν R | λεγουσα P: ουτως + R. Es folgt Pſalm 119, 62 | 9. εξομολογεισθαι P cf. LXX: —γησασθαι R | 10 sq. συ — ελεους P: θεε των ολων και κυριε του ελεους R L^1, undeutlich E L^2 | 11. αιθεριων R: υπερθριων (sic) P, ουρανιων E (die vorher für αεριων hat αιθεριων). Das Vorbild der ganzen Stelle iſt Acta Joannis p. 247, 6 m. Ausg.: ὁ των αιθεριων νομος και των αεριων δρομος και των επιγειων φυλαξ, ὁ των ὑπογειων φοβος και των ιδιων χαρις | ὑπογειων P cf. Acta Jo. vorher: ἐπιγειων R cf. E (ὁν γαιη τρομεει) | 12. του R: > P | 14. και hier P L^2: vor δια R E, ſehr abweichend L^1 | δυναμιν P: γνωσιν R, zweifelhaft E | 17. μελη ζωοπ. P: corpora vivificasti L^1 L^2, μελη ημων ζωοποιησας εν αφθαρσια R | 18. πλουτισας ſchreibe ich: πλουτησας P R, den ganzen Satz > L^1 L^2 E | δεδουλ. ελευθ. P: δεδεμενα λυσας R > L^1 L^2 E | 19. την δ. σου P cf. L^1 L^2: > R | αγιε, φιλανθρ. P: παναγιε R | 20. ασπηλα (sic) P cf. E (αιεν απημον): > R.

τῆς παρθενίας τὴν λαμπάδα διατήρησον, ἵνα συνεισέλθω τῷ νυμφίῳ μου Χριστῷ καὶ ἁγνὴν ἀποδώσω τὴν σάρκα μου, ἣν παρέθου μοι ἐν Χριστῷ παραθήκην, ὅτι δι' αὐτοῦ σοι δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. καὶ ταῦτα εὐξαμένη ἐπετίμησεν ἐν Χριστῷ τῷ δαίμονι καὶ ἄτιμον αὐτὸν ἀπέλυσεν.

7. Ὁ δὲ δαίμων κατῃσχυμμένος ἐφ' οἷς ἐκόμπαζεν, ἀναχωρήσας ἔστη ἀπέναντι Κυπριανοῦ. ὁ δὲ Κυπριανὸς λέγει· ποῦ ἐστιν ἐφ' ἣν σε ἔπεμψα; ὁ δὲ δαίμων λέγει· νενίκημαι καὶ εἰπεῖν οὐ δύναμαι· εἶδον γάρ τι σημεῖον καὶ ἔφριξα. ὁ δὲ Κυπριανὸς ἀπορηθεὶς ἐκάλεσεν ἰσχυρότερον δαίμονα, τὸν πατέρα πάντων τῶν δαιμόνων, καὶ λέγει αὐτῷ· τίς ἐστιν αὕτη ἡ ἀδρανία ὑμῶν, ὅτι νενίκηταί σου πᾶσα ἡ δύναμις; ὁ δὲ δαίμων λέγει· ἐγὼ ἄρτι σοι αὐτὴν παραδιδῶ· μόνον σὺ ἕτοιμος γενοῦ. ὁ δὲ Κυπριανὸς λέγει· τί τὸ σημεῖον τῆς νίκης σου; ὁ δὲ δαίμων ἔφη· ταράξω αὐτὴν ἐν πυρετοῖς διαφόροις καὶ ἐπιστήσομαι αὐτῇ μετὰ ἡμέρας ἓξ ἐν μεσονυκτίῳ καὶ ἑτοιμάσω αὐτήν.

8. Ὁ δὲ δαίμων ἀπελθὼν ἐνεφάνισεν ἑαυτὸν τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ ἐν σχήματι παρθένου καὶ καθίσας ἐπὶ τῆς κλίνης λέγει τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ κόρῃ· θέλω κἀγὼ σήμερον ἀσκῆσαι μετὰ σοῦ· ἐπέμφθην γὰρ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ παρθενεύεσθαι. τί

---

1. *την λαμπ. διατ.* P: *την λαμπ. φυλαξον νυν της παρθ.* R | 2. *την σαρκα μου* P: > R | 3. *μοι εν Χριστω* P: *μου εν τω μονογενει σου* R | *σοι δοξα* P: *και συν αυτω σοι η δοξα αμα τω αγιω πνευματι* R, ähnliche Erweiterungen L^1, einfacher E, > L^2 | 4. *ευξαμενη* P cf. E: *και σταυρον ποιησαμενη* + R ganz gegen den Stil dieser Legende, die Sache auch L^1 L^2 | 5. *τω δαιμονι*, aber vor *εν Χρ.* R: *τον δαιμονα* P | *απελυσεν* P: *εποιησεν* R s. oben S. 145, 15 | 6. *αναχωρησας* R (auch E L^1 L^2 haben zwei Verba): > P 7. *λεγει* P: *αυτω* + R | 8. *ο δε* P: *και ο* R | *νενικημαι* R L^1 L^2: *νενικη* (dann in d. folg. Zeile) *με* P | 9. *ειπειν* hier P: *σοι ειπειν* hinter *δυναμαι* R, timeo dicere L^1, tibi + L^2 | 10. *απορρηθεις* (sic) R: *αποκριθεις* P | *τον* P: *των* R | 11. *τις* P: *τι* R | 12. *αδρανια υμων οτι* P: *αδρανεια σου* R | *σου* hier P: hinter *δυναμις* R | 13. *παραδιδω* P: *ετοιμασω* R, *κομιζω* E, adducam L^1 L^2 | 14. *ο δε* P: *και ο* R | 16. *επιστησ. αυ. μετα* P: *επιστω αυτη μεθ'* R | 17. *αυτην* P: *σοι αυτην* R | 18. *εαυτον* P: > R | 19. *καθισας* R: *καθησασα* P | 21 sq. *επεμφθην — παρθενευεσθαι* P E L^1 L^2: > R.

οὖν ἐστι τὸ ἄθλον τῆς παρθενίας, εἰπέ μοι, ἢ τίς ὁ μισθός; πολὺ γὰρ ὁρῶ σε καταδεδαπανημένην. ἡ δὲ ἁγία παρθένος λέγει τῷ δαίμονι· ὁ μὲν μισθὸς πολύς, τὸ δὲ ἄθλον ὀλίγον. ὁ δὲ δαίμων ἔφη· πῶς οὖν Εὔα ἐν τῷ παραδείσῳ παρθένος ἦν, συνοῦσα τῷ Ἀδάμ, ἔπειτα δὲ πεισθεῖσα ἐτεκνογόνησεν καὶ τὴν γνῶσιν τῶν καλῶν ὑπεδέξατο καὶ ὁ κόσμος τετέκνωται; ἐπειγομένου δὲ τοῦ δαίμονος τοῦ ἐξελθεῖν τὴν θύραν, ἤδη σύννους γενομένη καὶ ταραχθεῖσα σφοδρῶς καὶ ἐπιγνοῦσα, τίς ἐστιν ὁ ἀπατῶν αὐτήν, ἔσπευσεν ἐπὶ τὰς εὐχὰς αὐτῆς καὶ σφραγισαμένη τὸ σημεῖον τοῦ Χριστοῦ ἑαυτὴν ἐνεφύσησε τῷ δαίμονι καὶ ἄτιμον αὐτὸν ἀπέλυσεν. ἡ δὲ ἑαυτὴν συλλαβομένη ἀπὸ τοῦ ταράχου παραχρῆμα ἔπαυσεν ἑαυτῆς τὸν πόνον εἰποῦσα· δοξάζω σε, Χριστέ, ὁ τοὺς ὑπὸ τοῦ ἀλλοτρίου καταδυναστευομένους διασώζων καὶ φωταγωγῶν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους πρὸς τὸ θέλημα τοῦ πατρός σου, ὁ ταῖς ἀκτῖσι τῆς δικαιοσύνης ἀποσοβῶν τοὺς ἐν ἀωρίᾳ συλοῦντας, μὴ δός με νικηθῆναι

---

1. *εστι(ν)* P E: *σοι εστι* R cf. L^1 L^2 | 2. *καταδεδαπ.* P: *καταπεπονημενην* R | 4. *ο δε* P: *και ο* R | *πως ουν* P L^1 L^2: > R, *ου παρθενος ην κτλ.* E als Frage gemeint | *εν* P: *ην εν* und nachher *και* vor *παρθενος* R | 5. *συνουσα* P: *συνοικουσα* R | *επειτα* P: *ἐπ ἂν* R | 6. *τετεκνωται* (+ *δι' αυτης*) R: *τετεκνωτο* P | 7 *επιγομενου* (sic) *δε του δ.* P: *ἡ δε αγια παρθενος ανεστη επι το ευξασθαι· επειγετο δε υπο του δ.* R, wesentlich ohne Bestätigung durch E L^1 L^2 | *ηδη*: *ἤδει* P, *ἡ δε* R | 8. *συνους* (so geschrieben) P: *ενεος* R | *επιγνουσα* P: *γνουσα* R | 9. *απατων αυτην εσπευσεν* P: *απατησαι αυτην θελων σπευδει μεν* R | *αυτης και* P: > R | 10. *το σημ. τ. Χρ. εαυτην* P: *δε εαυτην τῳ σημειῳ του σταυρου* R | 11. *εαυτην συλλαβ.* P: *μικρον εαυτην αναλαβουσα* R | 12. sq. *παραχρημα — δοξαζω σε* P: *εστη εις προσευχην· και παραχρημα επαυσατο αυτης ο πυρετος ειπουσης ουτως· δοξα σοι* R | 14. *διασωζων* P: *σωζων* R | 15. *του πατρος* P: > R, derselbe hat *τους εαυτου δουλους* hinter *σου* | 16. *συλουντας* nach R, wo von dem theilweise unlesbaren Wort *σ· λού τα* zu erkennen ist: *συλλουμενους* P, aus E L^1 L^2 ist nichts zu gewinnen. P hat auch im 3. Buch § 1 (s. oben S. 64) einmal *του λυκου συλλουντος*, wo andere Hss. *σοβουντος* bieten. Das soll offenbar *συλουντος* von *συλεω* = *συλαω* sein. Das hiesige Medium ist noch auffälliger. Träumte etwa der Schreiber von einem *ἐν ἀωρίᾳ λούεσθαι* (Marc. Aur. I, 16 ed. Gataker p. 6:

ὑπὸ τοῦ ἀλλοτρίου. „καθήλωσον ἐκ τοῦ φόβου σου τὰς σάρκας μου“, καὶ τῷ νόμῳ σου ἐλέησόν με καὶ δὸς δόξαν τῷ ὀνόματί σου, κύριε.

9. Ὁ δὲ δαίμων μετ' αἰσχύνης πολλῆς ἐνεφάνισεν ἑαυτὸν τῷ Κυπριανῷ. ὁ δὲ πρὸς αὐτὸν λέγει· ἐνικήθης ὑπὸ μιᾶς παρθένου, καί τίς οὖν ἡ δύναμις τῆς νίκης αὐτῆς; ὁ δὲ δαίμων λέγει· εἰπεῖν σοι οὐ δύναμαι, εἶδον γὰρ σημεῖόν τι καὶ ἔφριξα· διὸ καὶ ὑπεχώρησα. εἰ οὖν βούλει μαθεῖν, ὄμοσόν μοι, καὶ λέγω σοι. ἔφη ὁ Κυπριανός· πῶς σοι ὀμόσω; εἶπε δὲ ὁ δαίμων· τὰς δυνάμεις μου τὰς μεγάλας, τὰς παραμενούσας με. ὁ δὲ Κυπριανὸς λέγει· μὰ τὰς δυνάμεις σου τὰς μεγάλας οὐκ ἀπαλλάσσομαί σου. ὁ δὲ δαίμων θαρσήσας λέγει· εἶδον τὸ σημεῖον τοῦ ἐσταυρωμένου καὶ ἔφριξα. τότε λέγει ὁ Κυπριανός· οὔκουν ὁ ἐσταυρωμένος μείζων σοῦ ἐστιν; ὁ δαίμων λέγει· πάντων μείζων ἐστίν· ὅσα γὰρ ὧδε πλανήσωμεν ἢ διαπραξώμεθα, ἐκεῖ ἀπολῃψόμεθα. ἐκεῖ γὰρ φούρκελλός ἐστι χαλκοῦς καὶ πυροῦται καὶ τίθεται εἰς τὸν τέναντα τοῦ ἁμαρ-

---

οὐκ [ἐν] ἀωρεὶ λούστης) und zugleich von dem kirchlich verpönten συλλούεσθαι der Männer und Weiber (constit. apost. I, 6 u. 9; Epiph. haer. 30, 7) ? | δος P: δοσης R | με R: μοι P | 1. καθηλωσον κτλ. aus Pſalm 119, 20: davor αλλα R | 2. τω νομω R cf. E (ση μ' ελεαιρε θεμιστυϊ) L^1 L^2 (beide de lege tua miserere mei): του νομου P, was auf eine Verbindung mit dem Vorigen weiſen würde | 4. εαυτον P: > R | 5. λεγει P: > R, dann aber και συγε αληθως ενικηθης | 7. τι hier P: vor σημειον R | 8. διο P: > R. Hinter υπεχωρησα hat L^2 eine große Interpolation aus dem Buch von der „Buße Cyprian's“ Martène-Durand p. 1624 E — 1626 E | 8. βουλει R: βουλη P | 9. εφη P: ειπε δε R | ειπε(ν) δε P: εφη R | 11. λεγει P: εφη R | 12. θαρσησας R E (θαρσηεις) L^1 L^2: > P, derſelbe hat gegen alle übrigen Zeugen Alles von ειδον Z. 12 — μειζων εστιν Z. 15 ausgelaſſen. Ich gebe die unentbehrlichen Sätze nach R | 15. γαρ R E: > P | πλανησωμεν — απολῃψομεθα (verſchrieben ἀληψομεθα) P: πλανησομεν και πραξομεν απολαμβανομεν αυτα R | 16. εκει — εστι R: εστιν γαρ φουργελος P, aber εκει wird beſtätigt durch E L^1 L^2. φουρκελλος (= φουρκα, Gabel, Kreuz Ducange p. 1696, wo auch die LA φουργη ſtatt φουρκη), furcella L^1, furiella L^2, γναμπτὸν χαλκότυπες πέλει ὄργανον E | 17. εις — ανθρωπου R, durchweg beſtätigt durch E L^1 L^2: επι του τεναντος ητοι του ανθρωπου P. Ducange s. v. τένας (= τένων Nacken, Genick) hat zwei Beiſpiele aus Legendenhſſ.

τήσαντος ἤτοι ἀγγέλου ἤτοι ἀνθρώπου, καὶ οὕτως ἐν ῥοιζήματι πυρὸς πρὸς τὸ βῆμα ἄγουσιν οἱ ἄγγελοι τοῦ ἐσταυρωμένου καὶ ἀποδιδοῦσιν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. λέγει ὁ Κυπριανός· οὐκοῦν κἀγὼ σπουδάσω φίλος γενέσθαι τοῦ ἐσταυρωμένου, ἵνα μὴ εἰς τοιαύτην ὑποβληθῶ κρίσιν. λέγει ὁ δαίμων· ὤμοσάς μοι καὶ ἐπιορκεῖς; ὁ δὲ Κυπριανὸς λέγει· σοῦ καταφρονῶ καὶ τὰς δυνάμεις σου οὐ φοβοῦμαι. διὰ γὰρ τῆς νυκτὸς ταύτης πέπεισμαι, ὅτι ταῖς εὐχαῖς καὶ ταῖς δεήσεσι τῆς παρθένου καὶ τῇ ἐπισημειώσει τοῦ ἐσταυρωμένου ἐνικήθητε, δι' ἧς σφραγίζω ἑαυτὸν ἀποταξάμενός σοι. καὶ ταῦτα εἰπὼν κατεσημήνατο ἑαυτὸν εἰπών· δόξα σοι, Χριστέ· πορεύου δαίμων ἀπ' ἐμοῦ· ζητῶ γὰρ Χριστόν. ὁ δὲ δαίμων ἀπῆλθεν κατηχυμμένος.

10. Ὁ δὲ Κυπριανὸς γεμώσας τὰς βίβλους ἐπέθηκεν νεανίσκοις, καὶ παραγενόμενος εἰς τὸν κυριακὸν οἶκον καὶ προσπεσὼν τοῖς τοῦ μακαρίου Ἀνθίμου ποσὶ λέγει· δοῦλε τοῦ εὐλογημένου Χριστοῦ, βούλομαι κἀγὼ στρατεύεσθαι τῷ Χριστῷ καὶ ταγῆναι εἰς τὴν βίβλον τῶν ζώντων. ὁ δὲ ἅγιος ἐπίσκοπος νομίσας, ὅτι πειράσαι βούλεται, λέγει αὐτῷ· ἀρκοῦ, Κυπριανέ, τοῖς ἔξω· φείδου τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ· ἀνίκητος γάρ ἐστιν ἡ δύναμις αὐτοῦ. ὁ δὲ Κυπριανὸς λέγει· πέπεισμαι

---

2. *πυρος* P: *του πυρος* R | *προς το β. αγ.* P: *προς το βημα αυτου απαγουσιν αυτον* hinter *εσταυρωμενου* R | *και αποδ. — αυτων* P: > R cf. E | 3. *λεγει ο Κ.* P: *ο δε Κ. λεγει* R | 4. *φιλος* hier P: vor *σπουδασω* R | 5. *λεγει ο δ.* P: *και ο δ. λεγει* R | 6. *ο δε Κ. λεγει* P: *εφη δε ο Κ.* R | *καταφρονω* P: *καταπτυω* R | 7. *ταυτης* R E L^1: > P, ganz abweichend L^2 | 8. *οτι* P: > R | *ταις* vor *δεησεσι* P: > R | 9. *τη επισημειωσει . . ενικηθητε* P: *την επισημειωσιν . . θαυμαζω* R | *σφραγιζω εαυτον* P: *καγω σφραγιζω εμαυτον* R | 10. *κατεσημ.* P: *εσφραγισεν* R | 11. *πορευου — εμου* P L^2: *και λεγει τω δαιμονι· πορευου δαιμων* R, undeutlich E L^1 | 12. *Χριστον* P: *τον Χρ.* R | *απηλθεν* P: *απιει* R | *κατηχ.* (hier wie überall *κατισχυμενος*) P L^1 L^2 (confusus): *σφοδρα* + R | 13. *γεμωσας τ. βιβλ.* P: *λαβων τας μαγικας αυτου γραφας* R | 14. *παραγεν.* P: *παρεγενετο* R | 15. *του* R: > P | *λεγει* P: *ουτως* + R | 16. *καγω* P: > R | 16 sq. *τω Χριστω — επισκοπος* P: *αυτω και ενταγηναι εις την ματρικα της στρατιας αυτου. ο δε μακαριος Ανθιμος* R | 18. *πειρασαι βουλεται* P: *και τους εκεισε θηρευσαι απηλθεν* R.

κἀγώ, ὅτι ἀνίκητός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ· διὰ γὰρ τῆς νυκτὸς ταύτης δαίμονας ἔπεμψα τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ Ἰουστίνῃ καὶ ἔγνων τὰς εὐχὰς αὐτῆς καὶ ὅτι τῇ σφραγῖδι τοῦ Χριστοῦ ἐνίκησεν αὐτούς. δέξαι οὖν τὰς βίβλους, ἐν αἷς τὰ κακὰ ἐποίουν, καὶ ἔμπρησον αὐτὰς ἐν πυρὶ καὶ ἐμὲ ἐλέησον. ὁ δὲ ἐπίσκοπος πεισθεὶς τὰς μὲν βίβλους αὐτοῦ ἐνέπρησεν, τοῦτον δὲ εὐλογήσας ἀπέλυσεν εἰπών· σπεῦδε, τέκνον, εἰς τὸν εὐκτήριον οἶκον. ὁ δὲ Κυπριανὸς ἀπελθὼν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ πάντα μὲν τὰ εἴδωλα αὐτοῦ συνέτριψεν, δι' ὅλης δὲ τῆς νυκτὸς ἐκόπτετο, ἑαυτῷ λέγων· πῶς τολμήσω ἐμφανισθῆναι τῇ δυνάμει τοῦ Χριστοῦ, τοσαῦτα κακὰ ποιήσας, ἢ πῶς εὐλογήσω αὐτὸν ἐν τῷ στόματί μου, δι' οὗ κατηρασάμην ἀνθρώπους ἁγίους, ἐπικαλούμενος τοὺς ἀκαθάρτους δαίμονας. θήσας οὖν τέφραν ἐπὶ τὴν γῆν διὰ σιγῆς πεσοῦμαι ἐκεῖ αἰτούμενος τὸ ἔλεος τοῦ θεοῦ.

11. Ὄρθρου δὲ γενομένου, σαββάτου μεγάλου ὄντος, ἀπῄει εἰς τὸν κυριακὸν τοῦ θεοῦ οἶκον. ὑπάγων δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ηὔξατο λέγων· κύριε, εἰ ἄξιός εἰμι δοῦλός σου κληθῆναι τέλειος, δός μοι εἰσιόντι εἰς τὸν οἰκόν σου ἀκοῦσαι κληδονισμὸν τῶν θείων σου γραφῶν. εἰσιόντι δὲ αὐτῷ ὁ ὑμνῳδὸς Δαβὶδ εἶπεν· „ἰδὲ κύριε, μὴ παρασιωπήσῃς, μὴ ἀποστῇς ἀπ' ἐμοῦ". καὶ πάλιν

---

1. η δυν. του Χρ. R L^1 L^2 cf. E: > P | 3. τας ευχας αυτης P cf. L^1 E: > R | οτι P L^1: > R | 4. ουν P: δια νοr δεξαι R | τας — αις P: τα βιβλια εν οις R | 5. αυτας P: αυτα R | 6. επισκοπος P L^1 L^2 (E?): > R | ενεπρησεν P: πυρι + R | 8. αυτου P: > R L^1 L^2 | 10. εαυτω P: εν εαυτω R, > E L^1 L^2 | 11. του P: > R | ποιησας P: δρασας νοr κακα R | 12. εν P L^1: > R L^2 | 13. θησας P: θεις R, dasſelbe Wort mit einem durch ein Loch faſt zerſtörten θ nochmals hinter γην | 14. πεσουμαι — ορθρου P: του θεου αυτων το ελεος· . . . ρθρου R (Herr Jacob bemerkt: entre ελεος et ρθου il y a un vide assez large tout maculé par l'humidité). — E hat aus dem Schlußſatz der Rede Cyprian's eine hiſtoriſche Ausſage über ihn gemacht. Wieder anders L^1: Et nunc positus sum in cinere: miserere mei misericordiam dei sustinentis; L^2 (hinter cinere): misericordiarum eius sustinens | 17. του θεου P: > R | ηυξατο hier P: νοr εν R | 19. εισιοντι R: εισιοντα P, vielleicht richtig | 20. υμνωδος P: υμνολογος R. Es folgt Pſalm 35, 2. Ich folge P in ſeinen Abweichungen von LXX. R hat ειδες κύριε . . . κύριε μὴ ἀποστῇς.

ἐκ τοῦ Ὡσηέ· „ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου“. καὶ πάλιν ὁ Δαβίδ· „προέφθασαν οἱ ὀφθαλμοί μου πρὸς ὄρθρον μελετᾶν τὰ λόγιά σου“. καὶ πάλιν ὁ Ἡσαΐας· „μὴ φοβοῦ ὁ παῖς μου Ἰακὼβ καὶ ὁ ἠγαπημένος Ἰσραήλ, ὃν ἐγὼ ἐξελεξάμην“. καὶ πάλιν ὁ ἀπόστολος Παῦλος· „Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα“. εἶτα ὁ ὑμνολόγος Δαβίδ· „τίς λαλήσει τὰς δυναστείας τοῦ κυρίου, ἀκουστὰς ποιήσει πάσας τὰς αἰνέσεις αὐτοῦ“. εἶτα ὁ φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου· εἶτα ἡ διδαχὴ τοῦ ἐπισκόπου· εἶτα τῶν κατηχουμένων ὁ λόγος.

12. Πορεύεσθαι τοὺς κατηχουμένους ὁ διάκονος ἐπεφώνει. ὁ δὲ Κυπριανὸς ἐκαθέζετο, καὶ λέγει αὐτῷ Ἀστέριος ὁ διάκονος· πορεύθητι ἔξω. λέγει ὁ Κυπριανός· δοῦλος γέγονα τοῦ ἐσταυρωμένου, καὶ ἔξω με βάλλεις; ὁ δὲ διάκονος λέγει· οὔπω γέγονας τέλειος. ὁ δὲ Κυπριανὸς λέγει· ζῇ μου ὁ Χριστός, ὁ τοὺς δαίμονας καταισχύνας καὶ τὴν παρθένον σώσας καὶ ἐμὲ ἐλεήσας, οὐκ ἐξέρχομαι οὕτως, εἰ μὴ τέλειος γένωμαι. ὁ δὲ Ἀστέριος ἀνήγγειλεν τῷ ἐπισκόπῳ. κελεύει οὖν αὐτὸν ἐλθεῖν ὁ ἐπίσκοπος καὶ ἀνετάσας αὐτὸν κατὰ τὸν νόμον καὶ εὐξάμενος

---

1. Ωσηε P (ι statt η) E: Ησαϊου R, sachlich richtig. Die Stelle ist Jesaja 52, 13. L¹ L² nennen keinen Propheten; Met nennt zwar Jesaja, vermischt und verwirrt aber die Citate | και παλιν ο Δαβιδ — λογια σου R E (Psalm 119, 148): > P (L¹ L² weichen auch sonst ab) | 3. ο P: > R. Es folgt Jesaja 44, 2 | 3. παλιν ο απ. P: ο απ. δε R, Gal. 3, 13 | 7. Psalm 106, 2 | 8. ειτα ο φωτισμος — Κυπριανος P: die wenigen Buchstabenreste, welche in R zu erkennen sind, deuten keinen andern Text an, E bestätigt im wesentlichen P, zog aber den λογος των κατηχουμενων mit dem folgenden Satz in Eins zusammen: ἀτὰρ αὖτε κατηχήεις λόγος ἀνδρῶν· „ἔξιτε ἐκ νηοῖο θεοῦ βροτοὶ ἡμιτέλεστοι“ | 11. εκαθεζετο P L¹ L² E: ein Loch in R | και λεγει P L¹: λεγει δε R, dicit L² | 12. λεγει ο P: λεγει αυτω R cf. L¹ L² | 13. εξω P L¹ L²: συ εξω R | λεγει P: + αυτω R L¹ L² | 14. γεγονας P L¹ (Frage ohne ουπω) L²: εἰ hinter τελειος R | 15. και εμε P: καμε R | 16. ουκ εξερχ. P: ου μη εξελθω R | γενωμαι: γενομαι P R | 17. κελευει . . ελθειν P: καλεσας ohne ελθειν R L¹ L² E | 18. αυτον P: > R | νομον P: κανονα μετα πασης ακριβειας R, consuetudinem ecclesiae L¹ L² (aber auch sonst abweichend) | ευξαμενος — κτισιν P, wesentlich bestätigt durch E (ἀτὰρ τόσον εὐξάμενός γε ἔργα θεοῖο δόνησεν, ὅσα περὶ κόσμον ἔτευξε): ευξαμενος επι πολυ R. Aus L¹ L² Met ist nichts zu gewinnen. Ist die

ἕως τοσούτου (?) ὥστε (?) κινηθῆναι τὴν κτίσιν, λαβὼν ἐφώτισεν αὐτόν. τῇ δὲ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ ἱεροκήρυξ καὶ ἐξηγητὴς τῶν θείων μυστηρίων ἐγένετο Χριστοῦ, τῇ δὲ εἰκοστῇ πέμπτῃ ὑποδιάκονος καὶ θυρωρὸς τῶν θείων μυστηρίων τῆς ἁγίας αὐλῆς, τῇ δὲ πεντηκοστῇ διάκονος Χριστοῦ. χάρις δὲ αὐτῷ ἐπηκολούθησεν κατὰ δαιμόνων, καὶ πᾶν πάθος ἰᾶτο, πολλοὺς δὲ καὶ ἐκ τῆς τῶν εἰδώλων μανίας ἀποσπάσας ἔπεισε Χριστιανοὺς γενέσθαι. πληρουμένου δὲ τοῦ ἐνιαυτοῦ συγκάθεδρος τοῦ ἐπισκόπου ἐγένετο, ἓξ καὶ δέκα ἔτη τὸν θρόνον τοῦ πρεσβυτερίου κατασχών. καὶ ὁ μακάριος Ἄνθιμος συγκαλεσάμενος τοὺς ἐπισκόπους τῶν περὶξ πόλεων καὶ ἀνακοινωσάμενος αὐτοῖς περὶ τοῦ συμφέροντος τῇ ἐκκλησίᾳ, παρεχώρησεν αὐτῷ τὸν θρόνον τῆς ἐπισκοπῆς. μετὰ δὲ ὀλίγας ἡμέρας ὁ ἅγιος Ἄνθιμος ἀνέλυσεν ἐν Χριστῷ, παρέθετο δὲ αὐτῷ τὴν ποίμνην. κατάστασιν δὲ ποιήσας, τὴν ἁγίαν παρθένον ὁ ἅγιος Κυπριανὸς εἰς διακονίαν προεβάλετο, ὠνόμασε δὲ αὐτὴν Ἰουστῖναν καὶ μητέρα αὐτὴν τοῦ ἀσκητηρίου ἐποίησεν. πολλοὺς δὲ ἦν φωτίζων ὁ Κυπριανὸς καὶ ἀπὸ πάσης αἱρέσεως ἀποσπῶν καὶ προστιθῶν τῇ ποίμνῃ τοῦ Χριστοῦ· ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Vermuthung einer Bezugnahme auf ein Stück der Liturgie (S. oben S. 29 Anm. 3) richtig, so ist vielleicht *εως του „κινηθηναι την κτισιν“* zu lesen | 2. *ιεροκηρυξ* P: *και αναγνωστης* + R (also dreifache Bezeichnung desselben Amtes) | 3. *Χριστου* P: *του Χρ.* R | *εικ. πεμπτη* R: *κε̄* P | 4. *και θυρ. — αυλης* P cf. E: > R | 6. *δαιμονων* P L^1 L^2: *πνευματων ακαθαρτων* R | zweites *και* P L^2: > R L^1 | 7. *ειδωλων* P E: *ελληνων* R, de gentili errore L^1 L^2 | 9. *δεκα* P: *δε* + R | *θρονον* R E (*κλισμον*): *χρονον* P | *κατασχων* P: *κατεσχεν* R | 10. *και ο* P: *ο δε* R | *τους* P: > R | 11. *περι — εκκλησια* P cf. E: > R | 13. *ανελυσεν* P: *αναλυσας* R, derselbe > das folgende *δε* | 14. *δε ποιησας* P: *τε ποιησας* R | 15. *ο αγ. Κ.* P: *ο. Κ.* vor *την αγιαν π.* R | *διακονιαν* P: *διακονον* R | *προεβάλετο* (sic) R: *προεβάλλετο* P | 16. *και μητερα* P: *μητερα τε* R | 17. *δε* P: *τε* R | 18. *προστιθων* P: *προς τιθεις* R | 19. *κρατος* P: *νυν και αει και* + R.

DATE DUE

[redacted]

JUN 30 2017

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BW717 .C92Z2
Cyprian von Antiochien und die deutsche
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00029 7723